Hugonis de Sancto Victore

Meditationes spirituales

colecţia *Filosofie Medievală*

coordonator: Alexander Baumgarten

Hugo din Saint Victor

Meditaţii spirituale

traducere din limba latină de *Miruna* şi *Bogdan Tătaru-Cazaban*

notă istorică, comentarii şi studiu de *Bogdan Tătaru-Cazaban*

Univers Enciclopedic 2005

Redactor: MARIA STANCIU Tehnoredactor: LILIANA KIPPER

Toate drepturile asupra acestei ediţii aparţin Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC %

ISBN 973-637-079-8

Nota traducătorilor

Textele din opera lui Hugo din Saint Victor pe care le propunem cititorului au fost pentru prima dată editate separat de Roger Baron în colecţia *Sources Chretiennes,* nr. 155 (1969), sub titlul *Six opuscules spirituels.* Ele există în *Patrologia Latina,* integrate de cele mai multe ori unor scrieri mai vaste. Astfel, *De verbo Dei* este inclus în *De unione corporis et spiritus, De substantia dilectionis* în *Institutiones in Decalogum, De quinque septenis* este lipit de *De septem donis* (ms. Heiligenkreuz Cisterc, 235). Problema autenticităţii acestor texte este pe larg dezbătută atât în cărţile şi în articolele lui Roger Baron, cât şi în studiile altor cercetători. Nu fără motiv o invocăm aici. De pildă, *De substantia...* a fost chiar în codicele victorine (BN 14294 şi 2083) trecut printre operele Sfântului Augustin, iar *De septem...* a fost publicat de Hostius sub numele Sfântului Bernard. Dezbaterea asupra autenticităţii scrierilor hugoniene este un capitol cu adevărat important, după cum o dovedesc exegezele mai vechi şi mai noi. Pentru aprofundarea acestui aspect am indicat în cadrul

bibliografiei câteva titluri. Pentru textele de faţă beneficiem de rodul activităţii de comparare a manuscriselor întreprinsă de Roger Baron, care poate fi sintetizată astfel: *De Meditatione* (cf. PL 176, 993-998, Ms. Paris Maz. 717, f- 156ra-l57ra); *De Verbo Dei* (cf. PL 177,289-294, Ms. Paris BN lat. 14303, f- 146rb-149rb); *De Substantia Dilectionis* (cf. PL 176,15-18; 40, 843-846, Ms. Vatican Reg. lat. 167, f- 9v-12v); *Quid vere diligendum sit* (cf. PL 177, 563-566; 40, 846-848, Ms. Vatican Reg. lat. 167, fo 12r-13r); *De Quinque septenis* (cf. PL 175, 405-410, Ms. Paris Maz. 717, f- 210va-212rb); *De Septem donis Spiritus sandi* (Cf. PL 175,410-414, Ms. Paris BN 14506, f- 183r-184r).

Traducerea noastră a urmat ediţia lui R. Baron. Titlul acestui volum, *Meditaţii spirituale,* ne-a fost .. inspirat de primul text, *De meditatione,* care ar putea • fi interpretat ca un „program". Nu se poate vorbi aici, desigur, de o specie a discursului filosofic cu care ne-a obişnuit modernitatea. Meditaţia hugoniană îşi revendică unitatea ca treaptă în ierarhia formelor de manifestare a spiritului. Excelenţa ei se vădeşte prin faptul că ea constituie în plan intelectual şi spiritual locul gândirii discursive, pregătită de lectură, înălţată apoi de rugăciune, continuată de fapta bună şi întotdeauna orientată spre contemplaţie. Scrierile pe care le-am numit din acest motiv *meditaţii* au şi un specific mai bine marcat. Este vorba de caracterul

lor intrinsec, care le face să intre în seria opusculelor spirituale, aflate la confluenţa moralei cu mistica. Pentru traducerea citatelor biblice, am optat pentru varianta oferită de *Biblia sau Sfânta Scriptură,* ediţia Sfântului Sinod, 1988, cu excepţia unor uşoare modificări acolo unde textul latin invocat de Hugo nu corespundea originalului care a stat la baza traducerii româneşti a Bibliei. Am notat între paranteze drepte cuvintele pe care le-am adăugat în vederea unei cursivităţi sporite a textului. Bibliografia de la sfârşitul acestui volum este doar cea care ne-a fost accesibilă şi pe care am utilizat-o în note, comentarii şi studiu. Precizăm că titlurile precedate de (*) nu au putut fi consultate direct. Pentru o bibliografie hugoniană cât mai completă trimitem la cărţile lui R. Baron (până la 1969), cât şi la studiile publicate după 1990, menţionate la secţiunea *Exegeză* la opera lui Hugo din Saint Victor.

Ne revine aici plăcerea de a ne exprima gratitudinea faţă de cei care ne-au sprijinit la realizarea acestui proiect. Mulţumim profesoarelor noastre, Virginia Paraschiv şi Delia Dună, care ne-au ghidat cu minunată dăruire în studiul limbii latine. Suntem recunoscători domnului acad. prof. univ. dr. Gheorghe Vlăduţescu pentru încrederea cu care a acceptat în 1999 ca proiectul nostru de diplomă să ia această formă. Mulţumirile noastre se îndreaptă de asemenea spre Colegiul Noua Europă. Fără sprijinul

Nota traducătorilor

8

bibliografic pe care ni l-a oferit, cartea de faţă nu ar fi existat. Destinul ei public se datorează în întregime Editurii Univers Enciclopedic şi lui Alexander Baumgarten, care ne-a făcut cu prietenească atenţie invitaţia de a participa la această colecţie.

M. şi *B. Tătaru-Cazaban*

Abrevieri

DS: *Dictionnaire de Spiritualite*
DTC: *Dictionnaire de Theologie Catholique.*
GCS: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*
PG: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus,* Series Graeca
.. PL»J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus,* Series *ft* Latina
PSB: *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti* RAM: *Revue d'Ascetique et de Mystique* RMAL: *Revue du Moyen-Âge latin* RSPT: *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* RSR: *Recherches de Science Religieuse* RTAM: *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale* SC: Sources Chretiennes.

Introducere

I. *Abaţia.* Hugo din Saint Victor este reprezentantul cel mai faimos al culturii dezvoltate la marginea cetăţii Parisului, într-o abaţie colegială al cărei destin major începe o dată cu venirea lui Guilelmus din Champeaux[1], în 1108. Această abaţie a jucat un rol important în viaţa intelectuală şi spirituală a secolului al XII-lea, oferind prin figurile monastice care au fost rodul activităţii ei, ca şi prin intelectualii laici care au aderat la regula victorină, un răspuns echilibrat la disputa care făcea din Parisul aflat în plin avânt studios un Babilon sau un Ierusalim. îngroziţi de „vicleniile deşarte" ale dialecticii şi de pericolul care pândea teologia în urma extinderii unei asemenea metode de studiu, sensibili la coexistenţa avântului intelectual cu o relaxare a moravurilor, Bernard, Petrus din Celles, Guilelmus din Saint-Thierry sunt cei care predică fuga din această cetate a pierzaniei, ca singură şansă de salvare: *„Vei găsi mai mult în păduri decât în cărţi, strigă Sfântul Bernard. Copacii şi pietrele te vor învăţa mai mult decât oricare magistru"*[2]. Dar noua viaţă, al cărei centru este Parisul

Introducere

10

monarhiei capeţiene, nu reprezintă pentru toţi preludiul infernului în care *licenţia docendi* s-ar afla în contiguitate vinovată cu licenţioase moravuri. Ioan din Salisbury, scriindu-i în 1164 lui Thomas Becket, e mai sensibil la consideraţia de care se bucură cărturarul parizian şi la arhitectura admirabilă care face din acest loc de exil un prilej de fericire. Mai îndrăzneţ, abatele Philippe de Harvengt îşi asumă riscul de a mărturisi unui tânăr discipol că Parisul, ca mediu prin excelenţă al dragostei de carte şi de cunoaştere, este Ierusalimul pe care atâţia îl doresc, casa lui David şi a înţeleptului Solomon. Nimic mai demn de admiraţie, în opinia abatelui, decât cetatea în care clericii cărturari par mai numeroşi decât laicii, iar misterele cărţilor sfinte sunt pătrunse graţie darurilor Sfântului Duh.

Importanţa contextului este deosebită pentru că asistăm la ceea ce s-a numit „renaşterea din secolul al XII-lea"[3], care a pregătit marea cotitură intelectuală din secolul al XIII-lea, precum şi la o mişcare spirituală monastică în spiritul reformei gregoriene. Uneori coexistenţa acestor aspecte nu a fost deloc uşoară: austeritatea cisterciană şi tipul de independenţă revendicate de locuitorii studioşi ai Parisului sunt termenii unei tensiuni a cărei expresie terestră se reclamă de la un război nevăzut, cu miză eshatologică. Mai puţin severă decât mănăstirile cister-ciene, comunitatea canonicilor augustinieni de la

11

Introducere

Saint Victor îl primeşte pe Guilelmus din Champeaux după ce acesta se retrage din funcţiile de arhidiacon al Parisului şi de conducător al şcolii de la Notre-Dame. însă, în pofida reacţiei lui Abelard, care vede în recluziunea amintită un gest retoric în vederea ascensiunii ecleziale, Guilelmus nu renunţă la învăţătura sa, ascultând sfatul unor figuri însemnate ale timpului, care vădeau o nouă înţelegere a

relaţiei dintre desăvârşirea spirituală şi cultivarea, uneori hulitei, *acies mentis.* Hildebert de Lavardin, episcop de Mans, adept al reformei clerului, îi scrie lui Guilelmus avertizându-l că sacrificiul său nu ar fi complet dacă ar păstra pentru sine capacitatea de a transmite învăţătură, dacă nu ar pune-o în slujba aproapelui[4]. în viziunea care se exprimă aici, idealul evanghelic la renaşterea căruia lucrează întregul curent monastic este compatibil cu ştiinţa asupra căreia plana până nu demult suspiciunea curiozităţii[5], considerată o formă a concupiscenţei şi a vanităţii. Şcoala mănăstirească ca loc al exerciţiului fugii din lume şi al trăirii în pustie traversează o nouă etapă. Sărăcia şi simplitatea vieţii nu mai pot fi confundate cu lipsa de instrucţie.

Guilelmus face din mănăstirea Saint Victor o şcoală care atrage studioşi din toate părţile lumii şi o pregăteşte pentru a deveni *„unul dintre cele mai strălucite centre de studiu ale creştinătăţii occidentale"*[1]. Statutul mănăstirii devine privilegiat în 1113, când Guilelmus urcă în scaunul episcopal de Châlon,

graţie, se pare, intervenţiei regelui Ludovic al Vl-lea, care acordă comunităţii Saint Victor rangul de abaţie şi dreptul de a-şi alege abatele fără autorizaţie regală. Astfel, ea dobândeşte o situaţie juridică cerută de reforma gregoriană. Mănăstirea devine o şcoală care nu se izola de dezbaterile intelectuale din cetate. La marginea Parisului, Saint Victor este bine instalată pentru a rezona fără patimă şi pentru a propune o perspectivă spirituală deschisă şi echilibrată. Informaţii despre organizarea şcolară a mănăstirii ne oferă *Liber ordinis,* publicată în secolul al XVIII-lea, sub îngrijirea lui Dom Martene, şi atribuită, fără probe decisive, lui Gilduin, abate ales la Saint Victor după plecarea lui Guilelmus din Champeaux. Deşi viaţa religioasă urma reguli asemănătoare celor clunisiene, viaţa intelectuală, parte integrantă a celei dintâi, desigur, conferă originalitate aşezământului. Potrivit cuprinzătoarei *Liber ordinis,* victorinii sunt în cea mai mare parte cărturari care au ales viaţa mănăstirească sau studenţi parizieni. Spre deosebire de alte centre monahale, abaţia Saint Victor avea particularitatea de a primi mai ales laici care frecventaseră şcoli. Era o „abaţie savantă" şi cosmopolită în care se remarcau cei de origine anglo-saxonă, dar nu mai puţin frecvenţi erau germanicii sau italienii[7]. *Scola novitiorum* este descrisă în detaliu în *Liber ordinis* şi poartă întâi de toate marca unei educaţii retorice care a dat rezultate remarcabile la poeţii victorini,

dintre care Adam a scris texte liturgice aflate multă vreme în uz în dioceza Parisului, Leonius a inventat versul latin în care ultima silabă rimează cu cea care precede imediat cezura, iar Godefroy[8] a compus lungi poeme teologico-filosofice şi a transpus în versuri *{Fons vitae)* celebrul *Didascalicon* al maestrului Hugo. Renumele şcolii victorine este creat mai ales de excelenţa sa pedagogică. Procedeele retorice în vederea învăţării, dintre care rimarea şi clasificarea sunt cele mai cunoscute, au fost exploatate cu o inventivitate şi o consecvenţă remarcabile. Regimul bibliotecii, pe care o va frecventa Rabelais şi care a fost multă vreme cea dintâi din Paris, precum şi cel al lecturii private care a dat naştere, atunci când se făcea în mici grupuri, la dialoguri regăsibile în scrierile victorine, nu puteau fi omise din „repertoarul" vieţii monahale care este *Liber ordinis.* însăşi predica, această conferinţă spirituală, dobândea la Saint Victor un chip care depăşea exegeza pericopei cotidiene şi reflecta „gustul expunerilor metodice", precum şi al speculaţiilor mistice îndrăzneţe. Şcoala victorină marchează de asemenea un moment important în reconfigurarea studiilor biblice[9] prin cercetările asupra textului original şi sensului literal-istoric, reluând o preocupare care se bucura de mare preţuire din partea lui Origen şi a lui Ieronim. De la Hugo, care în cărţile a V-a şi a Vi-a ale *Didascalicon-ulm* încearcă întemeierea unei prime discipline hermeneutice

care să corespundă primului sens al Scripturii, cel istoric, şi până la Andre din Saint Victor, a cărui cunoaştere a ebraicii şi frecventare a şcolii rabinice i-au permis să construiască o exegeză istorică vizibilă şi astăzi în variantele engleze ale Bibliei, şcoala vic-torină practică un demers foarte important în istoria interpretărilor medievale.

II. *Hugo din Saint Victor. Viaţa™.* Deşi în exegezele curente originea saxonă a lui Hugo nu pare a fi fost pusă la îndoială vreodată, ea a făcut obiectul unei suite de cercetări şi controverse. De fapt, nu se ştie cu exactitate nici locul, nici data naşterii. în privinţa locului, au fost formulate trei ipoteze principale: Saxonia, Flandra, Lorena. Cea dintâi, adoptată de cele mai multe ori, se sprijină pe mărturii

din secolul arXIII-lea, mai ales pe *Chronica* lui Alberic des Trois-Fontaines (m. 1241), dar şi pe primul epitaf de pe mormântul lui Hugo: *„Hugo sub hoc saxo jocuit vir origine Saxo".* Dorinţa de a descoperi trecutul unui personaj căruia i se datorează renumele abaţiei victorine a determinat conjecturi mai mult sau mai puţin susţinute de documente, toate adoptând originea saxonă a victorinului. Dacă Hugo s-a născut la Hartingam, din Conrad, conte de Blankenburg, dacă unchiul său a fost Reinhard, episcop de Halberstadt, care studiase în tinereţe la Paris cu însuşi Guilelmus din Champeaux, dacă în realitate numele de Hugo

(var. fr. Hugues) nu era în uz în secolul al XII-lea, în Germania, şi dacă Hermann sau Haymon a devenit, prin ignoranţa francezilor, Hugues, rămân fapte suspendate în adevărul lor.

A doua ipoteză despre originea lui Hugo susţine, pe baza unui manuscris din secolul al XII-lea, descoperit în mănăstirea din Anchin şi publicat de Mabillon, şi a unui manuscris din Marchienne, din aceeaşi epocă, publicat de Dom Martene, că teritoriul Iprului ar fi cel căutat.

A treia opinie consideră că ţinutul natal este Lorena, potrivit unui text din *Chronica* lui Robert du Mont (m. 1186): *„Magister Hugo lothariensis".* Problema teritoriului la care se referă expresia lui Robert du Mont nu e deloc simplă. Mabillon a răspuns acestei teze invocând posibilitatea ca cineva născut în vecinătatea vechii Lorene, de pildă în Flandra, să fi purtat numele oricărei zone dintre acestea două. Susţinătorii primei ipoteze au invocat însă şi vecinătatea Saxoniei cu Lorena, dar textul anonimului care spune: *Hugo lothariensis sic dictus a confinio Saxoniae* este, potrivit lui L.C. Bethmann, lipsit de valoare întrucât prima sa parte este evident preluată de la Robert du Mont.

Din fericire, există câteva informaţii pe care Hugo însuşi ni le furnizează despre trecutul său. în *Eruditio didascalica* (I. III, c. XX, PL, t. 176, 778): *„Ego a puero exsulavi et scio quo moerore animus arctum*

aliquando pauperis tugurii fundum deserat, qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata des-piciat". Cert este că Hugo a plecat în străinătate la o vârstă fragedă şi că nu făcea parte din familia conţilor Blakenburg. în *Prologul* de la *De arrha ani-mae* (PL 176,951-952), dedicat fratelui G., precum şi altor fraţi din Hammersleben, diri"Saxonia, Hugo le cere să primească acest *„solilocviu al iubirii"* în amintirea lui şi ca mărturie a afecţiunii pe care le-o poartă. Este clar că Hugo fusese în acea mănăstire. F. Vernet, autorul articolului despre Hugo din *Dic-tionnaire de Theologie Catholique,* rezumă astfel: Hugo, de provenienţă umilă, a părăsit de copil locurile natale, Flandra sau Lorena, şi a mers în ţinuturile germane, intrând în mănăstirea saxonă din Hammersleben. însă opinia, susţinută şi de cei de la "••♦ Saint Victor, potrivit căreia Hugo provine din Saxonia, întruneşte cele mai multe adeziuni. într-un articol consacrat lui Hugo în *Les Notions philosophiques,* Roger Baron menţionează dubla origine: Saxonia sau Ipru (Flandra). Trecând peste episodul călătoriei spre Paris, se poate spune că Hugo soseşte la Saint Victor pe la 1118, în vremea abatelui Gilduin şi a priorului Thomas. în 1133, Thomas a fost asasinat din raţiuni de politică eclezială (era susţinătorul episcopului), iar Hugo îi succede în funcţia de conducător al şcolii abaţiale. După propriile notaţii, profesoratul lui Hugo s-a bucurat de multă apreciere, chiar dacă după

plecarea lui Guilelmus din Champeaux în scaunul episcopal şcoala nu mai era publică. în mănăstire, Hugo devine maestrul prin excelenţă, dar activitatea lui nu va da roade doar printre fraţii care respectă aceleaşi reguli. El răspunde la provocările cărturarilor independenţi şi comunică epistolar cu marii săi contemporani, purtătorii mesajului de renaştere spirituală: Bernard, Gautier din Mortagne, Ioan din Sevilla. Spre deosebire de o viaţă ale cărei singure urme mai lesne de probat sunt scrierile, moartea lui Hugo (marţi, 11 februarie 1141) a fost descrisă în detaliu de Osbert, infirmier la Saint Victor, mai târziu abate la Notre Dame d'Eu din Normandia (PL, 175, 161-163). După moarte, detaliile nu s-au lăsat căutate. Hugo a fost considerat sfânt, a fost venerat de victorini, i s-au atribuit miracole (PL 175,163-164), a avut chiar şi apariţii în care a mărturisit că suportase rigorile Purgatoriului pentru că refuzase disciplina sau pentru că iubise prea mult gloria şi cunoaşterea.

III. *Opera.* Lucrările lui Hugo au suscitat, la fel ca şi viaţa lui, numeroase cercetări privind autenticitatea. Ea cuprinde scrieri exegetice, tratate de dogmatică şi morală, dintre care cele mai celebre sunt *Eruditio didascalica* sau *Didascalicon* (PL 176, 739-812), De *sacramentis christianae fidei* (PL 176,

173-618), o adevărată „summa theologiae" *(„quasi brevem quamdam summam omnium",prol.,* 183-184),

Introducere

18

tratate şi opuscule de mistică, dintre care *Commen-tarionim in Hierarchiam coelestern S. Dionysii Areopagitae libri X* (PL 175, 923-1154), *De arca Noe morali* (PL 176,617-680), *De arca Noe mystica* (PL 176, 681-704), *Soliloquium de arrha animae* (PL 176, 951-970), *De amore sponsi ad sponsam* (PL 176, 987-988), *De laude charitatis* (PL 176, 969-976). A mai scris *Epitoma in philosophiam,* publicată de B. Haureau în *Hugues de Saint Victor. Nouvel examen de l'edition de ses oeuvres* (pp. 161-175), *De unione corporis et spiritus* (PL 177, 285-289), *Practica geometriae,* publicată de M. Curtze în *Monatshefte flir Mathematik und Physik* (1897, t. VIII, pp. 193-220), o *Chronica,* publicată în parte de G. Waitz în *Monumenta Germaniae historica. Scriptores* (t. XXIV, pp. 86-97), şi câteva scrisori "•><• adresate lui Ioan, episcop de Sevilla (PL 176, ″* 1011-1018), şi lui Bernard (PL 177, 1031-1046). Opera lui Hugo nu a fost deloc ocolită de nedrep-taţiri. Ea a făcut obiectul unor studii care, tributare unei înţelegeri inadecvate a vieţii intelectuale medievale, au diagnosticat-o complet greşit. A. Fouillee[1'], A. Luchaire, chiar B. Haureau[12], a cărui erudiţie recunoscută nu l-a împiedicat să rateze esenţa operei hugoniene, Ueberweg-Heinze[13] au văzut în scrierile lui Hugo reacţia împotriva ştiinţei şi a filosof iei, adică tocmai curentul monastic îndărătnic în faţa zorilor scolasticii[14]. în acest context, dreptatea lui V. Cousin,

19

Introducere

de la al cărui entuziasm se reclamă avântul medie-visticii moderne, este mare: *„Jlugues est un mystique prononce* (.. .)"[15]. însă afirmaţia rămâne incompletă. Abia cu analiza scurtă, dar pertinentă, a lui Etienne Gilson, portretul lui Hugo se conturează în adevărul său: *„Poţi foarte bine să fii un mare mistic fără să ştii să scrii si să citeşti; poţi fi un mare mistic, mai mult sau mai puţin învăţat, fără să-ţi integrezi cunoaşterea în viaţa mistică; poţi să fii un mistic foarte învăţat şi preocupat să-ţi transformi cunoaşterea în contemplaţie. Hugo din Saint Victor aparţine ultimei categorii"*[16].

Perspectiva din care îl citim acum pe Hugo, fără a fi ingraţi nenumindu-i pe cei ale căror numeroase cercetări au reuşit să-i redea o imagine adecvată, i se datorează în special lui Roger Baron, care a pus în lumină cu consecvenţă şi farmec poziţia de excelent echilibru şi frumuseţea stilului scrierilor hugoniene. *„El* (Hugo) *accentuează şi mai puternic distincţia dintre filosofie şi divinitas, dar nu uită să remarce la fel de ferm că ele nu trebuie separate. Desigur, filosofia este distinctă de ştiinţa Scripturii, aşa cum raţiunea este distinctă de credinţă. Dar tot aşa cum raţiunea se mişcă înlăuntrul credinţei, filosofia, a cărei origine o înţelegem în lumina păcatului originar, are ca scop divinitas. Razele filosofiei nu sunt cele ale credinţei, dar ele vorbesc într-un mediu pătruns de lumina Revelaţiei. Insuficienţa*

Introducere

20

însăşi a primelor le cheamă pe celelalte. (...) *Logica, matematica, fizica ne aduc câteva adevăruri, dar ele nu ating adevărul care înseamnă liniştea sufletului, fără de care totul este zadarnic" {De scrip.,* c. 2, PL 175, 10). *„Despre filosofie în sensul strict de ansamblu al artelor liberale, putem spune că este o propedeutică la ştiinţa Cuvântului divin şi că prin ea aceasta este polarizată"*^[1].

Nimic nu ar fi mai fals decât ideea că din scrierile lui Hugo răzbate vocea intransigentă a monahismu-lui de dinaintea secolului al XIII-lea. Dimpotrivă, Hugo, deşi fidel până la expresie tradiţiei augusti-niene şi areopagitice, marchează un moment de certă noutate, de deschidere intelectuală şi renaştere spirituală. Una dintre cele mai faimoase lucrări medievale, *Didascalicon,* care îi aparţine, a fost *„pentru stcolul al XII-lea ceea ce pentru secolul al Vl-lea au fost* Institutiones *ale lui Cassiodor, pentru secolul al VH-lea* Etimologiile *lui Isidor, pentru secolul al IX-lea* Institutio Clericorum *a lui Rabanus Maurus"*[ls]. Hugo a fost un enciclopedist şi un profesor preocupat înainte de toate de *studium legendi,* de trasarea unui parcurs care să ducă la desăvârşire, de la *lector artium* la *lector sacer* şi la *homo interior.* îşi desfăşura erudiţia metodic, urmând o scală care nu era alta decât cea orientată spre împlinirea spirituală. Există ştiinţele seculare şi ştiinţa celor divine care, atât în *Didascalicon,* cât şi în *De sacramentis*

21

Introducere

sunt descrise ca făcând parte din ordine diferite, traversate însă de o unică intenţie, de o lumină care

asigură înţelegerea lor subtilă, transparenţa planului divin. Ştiinţele seculare se aplică studiului creaţiei, acestui *opus rationabile;* cele divine au ca obiect restaurarea, mântuirea, *opus gratiae* (1,1, part. I, c. XXIX, 204). Ele sunt rezultatul a două căi, două manifestări, două moduri prin care Dumnezeul ascuns s-a descoperit inimii omului: raţiunea şi revelaţia. Distincţia dintre domeniul naturii sau al raţiunii şi domeniul revelaţiei sau al harului nu se şterge, în pofida tezei lui T. Heitz[19], o dată cu iluminarea. Dumnezeu este cunoscut *„partim ratione humana partim revelatione divina" (Summa sententiarum,* I, c. III, PL 176, 45), iar revelaţia divină vine pentru a ajuta supranatural la depăşirea părţii de ignoranţă din om. Cum? Prin *„inspiraţie internă"* sau *„prin disciplinae eruditione",* adică printr-o mediere a faptelor miraculoase şi a cuvintelor Scripturii (cf. *De sacramentis,* 1,1, part. III, c. III, 217-218).

Filosofia este atât ansamblul celor cunoscute prin raţiune, a artelor liberale, cât şi intermediar care conduce de la propedeutica artelor liberale la teologie. Cu greu s-ar putea găsi ceva care să nu dobândească un sens în această propedeutică filosofică, care nu se rezumă în viziunea lui Hugo la *trivium* şi la *quadrivium,* ci manifestă o atenţie cu totul particulară faţă de aspecte ale „naturii" considerate până nu

demult ignobile: comerţul, meşteşugurile, agricultura. Din descrierea eXIIaustivă a preocupărilor omeneşti se desprinde figura intelectualului, acest *lector* preocupat de sesizarea „raţiunii" fiecărui lucru. Dar toată generozitatea semnificaţiei vine dintr-o perspectivă care transcende imanenţa intervalului. E o perspectivă unificatoare care priveşte destinul omului. *„Condiţia însăşi a omului îl aduce pe calea spre înţelepciune."* Dar cum această condiţie e nefericită, Hugo vede originea filosofiei tocmai în depăşirea acestei „nefericiri" inerente condiţiei umane. Omul nu este doar fiinţa efemeră şi schimbătoare care aspiră la eternitatea imuabilă. El este şi fiinţa care a pierdut ceva prin căderea originară, care pleacă în căutarea a ceea ce a pierdut. Spiritul său a fost asediat de ignoranţă şi concupiscenţă, iar trupul marcat de infirmitatea morţii. Omul a trebuit să lupte cu aceste piedici. *„El a încercat să înainteze spre eliberare pentru a scăpa din prinsoarea relelor sale şi pentru a ajunge la bine. Aceasta a fost imaginea stadiului căutării înţelepciunii care se numeşte filosofie. Ignoranţa trebuie să fie luminată de cunoaşterea adevărului, concupiscenţa rea să fie stinsă de iubirea virtuţii, infirmitatea să fie ajutată de studierea şi căutarea utilului."* Şi, dintr-o dată sunt enunţate cele trei mari diviziuni ale filosofiei: teoria, care este cunoaşterea adevărului, etica, al cărei scop este dobândirea virtuţii, mecanica ce constă în căutarea

utilului. La acestea trei s-a adăugat a patra parte, atunci când logica spontană a fost înlocuită de logica ştiinţifică — *„exercitatior doctrina"* —, acest tip de „limbaj perfecţionat", această artă a expunerii şi a demonstraţiei, utilă tuturor cercetărilor[20].

Astfel, întreaga cercetare descrisă de maestrul victorin nu îşi are originea în *vitium curiositatis,* despre al cărui pericol Augustin şi Ioan Cassian avertizează ferm şi căruia Bernard din Clairvaux îi va acorda o atenţie majoră în *Liber de modo bene vi-vendi,* în *De consideratione* şi în *De gradibus humi-litatis et superbiae.* Ea manifestă o *libertas inquirendi* orientată în sensul răscumpărării, al transfigurării condiţiei de după cădere prin restaurarea asemănării divine în om.

Pentru Hugo, filosoful operează numai cu raţiunea, pe când teologul *„prius credit, post intelligit" (Miscellanea* 1, V, CIV, PL 177,804). Datele credinţei sunt datele imediate ale teologului care, practicând apoi exerciţiul raţional, încearcă să atingă limitele înţelegerii credinţei impuse de condiţia terestră. Abia o dată cu deschiderea ochiului contemplaţiei, obnubilat de păcat, credinţa va trece în înţelegere, în viziune. Credinţa este modul necesar de apropiere de zonele inaccesibile ale adevărului. Demnitatea ei de aici provine. Ea este, în planul cunoaşterii, mărturia unei insuficienţe ontologice, dar şi puntea a cărei trecere nu promite doar deplinătatea cunoaşterii,

ci constituie o probă a unei prefaceri ontologice. în ordinea naturii, provincie a filosofului, raţiunea este punctul cel mai înalt, la nivelul căruia *opus gratiae* poate începe, căci pentru Hugo *spiritus rationalis* reprezintă „palatul spiritual" zidit de Creator din iubire pentru creatură şi din dorinţa de a-i prilejui accesul la fericirea eternă. în *De sacramentis* (I, part. III, c. XXX, PL 176, 231-232), Hugo distinge patru tipuri de afirmaţii: de la raţiune *(ex ratione),* potrivit raţiunii *(secundum rationem),*

deasupra raţiunii *(su-pra rationem)* şi împotriva raţiunii *(contra rationem). „Cele care vin de la raţiune sunt necesare. Potrivit raţiunii, sunt probabile; deasupra, sunt admirabile; împotriva, sunt incredibile. Cele două extreme sunt total incompatibile cu credinţa, căci ceea ce vine de la raţiune este cunoscut în întregime şi nu poate fi trezut, iar ceea ce este împotriva raţiunii nu poate fi nicidecum crezut pentru că repugnă raţiunii care nu poate niciodată să-l accepte. Deci credinţa poate privi doar ceea ce este potrivit raţiunii sau deasupra ei. în primul caz, credinţa este ajutată de raţiune şi raţiunea este perfecţionată prin credinţă* (fides ratione adjuvatur et ratio fide perficiturj *pentru că ceea ce e crezut este conform raţiunii (). în privinţa lucrurilor care sunt deasupra raţiunii, credinţa nu e ajutată deloc de raţiune, pentru că raţiunea nu sesizează ceea ce acceptă credinţa, şi totuşi există ceva care îndeamnă raţiunea să venereze credinţa*

pe care nu o înţelege. în consecinţă, tot ceea ce a fost spus (despre Dumnezeu) potrivit raţiunii a fost demn de aprobare din partea raţiunii care a aderat în mod spontan; dar tot ceea ce s-a spus deasupra raţiunii ne-afost dat prin revelaţie divină, iar raţiunea nu joacă aici nici un rol."

Dacă abia atinge problema universaliilor şi problema naturii, dacă accentuează mai degrabă aspectul moral al ontologiei pe care o moşteneşte pe linie augustiniană, trei sunt aspectele în care Hugo excelează: taxonomia ştiinţelor şi elaborarea raportului dintre raţiune şi credinţă, teodiceea (mai ales argumentul existenţei lui Dumnezeu, bazat pe contingenţa sufletului, cf. *De sacramentis,* I, m, c. VI-X, 219-220; *Eruditio didascalica* l.VIII, c. XVII, 824-826) şi mistica speculativă în orizontul căreia se întâlneşte cu Bernard şi Guilelmus din Saint Thierry.

Hugo nu face şcoală doar în abaţia Saint Victor, unde discipoli străluciţi îi sunt Richard, Andre, Godefroy. Teoria sa despre *lector artium* îi Influenţează pe Ioan din Salisbury, Raoul Ardent, Dominicus Gundissalinus, Albert cel Mare. Hugo este unul dintre maeştrii preferaţi ai lui Bonaventura şi se bucură de preţuire din partea lui Toma din Aquino. Mai târziu, va fi, potrivit lui R. Baron, unul dintre puţinii autori medievali citaţi de Kierkegaard.

Note

[1] Guilelmus din Champeaux, Campellis sau Campellensis, de la satul Champeaux, aproape de Melun, născut pe la 1068, deţine catedra şcolii de la Notre-Dame. Elev al lui Roscelin, el profesează cu succes până în 1108 când, aflat în conflict de autoritate cu discipolul său, Abelard, părăseşte şcoala pentru a se retrage la marginea Parisului, la o capelă dedicată Sfântului Victor, unde va reîncepe să predea. Din 1113 până în 1122 este episcop de Châlon sur Marne. Din scrierile sale ne-au rămas câteva fragmfinte: *De origine animae, De eucharistia* (PL, 163, 1039 sq, 1045), *De natura et origine placita,* precum şi altele care au fost publicate de Victor Cousin în *Fraginents philosophiques.*Paris, 1865,II,pp.328-333 (cf.P.Godet, DTC, VI, II, 1976-1977).

[2] Cf. J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen-Age*, Seuil, 1985, pp. 24-25,28-29.

[3] Cea mai cuprinzătoare abordare este *La Renaissance au XII-e siecle, les ecoles et l'enseignement,* scrisă de G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay şi publicată în 1933 *(Publications de l'Institut d'Etudes medievales d'Ottawa,*

III, Paris-Ottawa). O perspectivă mai aplicată asupra diferitelor aspecte şi personalităţi se întâlneşte în M. de Gandillac şi E. Jeauneau (eds.), *Entretiens sur la Renaissance du XII-e siecle,* Paris, Haga, 1968.

[4] Cf. J. Chatillon, *„La culture de l'Ecole de Saint Victor au 12-e siecle",* în *Entretiens sur la Renaissance du XII-e siecle,* pp. 147-160.

[5] Despre destinul medieval al curiozităţii, v. Ed. Peters, *„Libertas Inquierendi and the Vitium Curiositatis in Medieval Universities",* în *La notion de liberte au Moyen-Age, Islam, Byzance, Occident,* Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, IV, Session des 12-15 octobre 1982, Les Belles Lettres, 1985.

[6] J. Chatillon, *op. cit.,p.* 154. De asemenea, J. Chatillon, *.,De Guillaume de Champeaux ă Thomas Gallus: chronique d'histoire litteraire et doctrinale de l'ecole de Saint Victor",* în RMAL 8 (1952): 139-162,247-272

[7] Ph. Wolff, *Histoire de la pensie europeenne, 1. L'eveil intellectuel de l'Europe,* Seuil, 1971, p. 189.

[8] Godefroy din Saint Victor este şi cel care abordează tema omului microcosmos, dezvoltată în secolul al XII-lea de Bernardus Silvestris *{De mundi universitate sive Megacosmos et Microsmos),* moştenită *via* Macrobius şi Calcidius, preluată mai târziu de Robert Grosseteste *(Quod homo sit minor mundus)* şi abundent dezbătută de Albert cel Mare *(Physica* VIII, tr. I, c. 9; *De coelo* I, tr. IV, c. 3;

Qu. de animalibus III, q. 5), Toma din Aquino *(In II Sent. d.* 1, q. 2, a. 3; *De veritate,* q. 5, a. 8, arg. 7; q. 24, a. 5; *In Phys VIU* lect. 4, 3; ST I, q. 91 a. 1 Resp; q. 96, a. 2 Resp.) şi Bonaventura (/« 7/ Se/ir. d. 1, a. 2, q. 1, arg. 2; d. 2, a. 1, q. 2; /«*III Sent.* d. 2, a. 1, q. 2; Brev//. P. II, c. 4; 7»«er. c. 2, n. 5).

[9] Cf. B. Smalley, *The Study ofthe Bible in the Middle Age* (mai ales despre Andre din Saint Victor), Oxford, Blackwell, 1983. Despre legăturile dintre învăţaţii creştini şi evrei, vezi Herman Hailperin, Rashi and Christian Scholars, Pittsburg, 1963. în epoca victorinilor, cel mai faimos reprezentant al şcolii rabinice era Rabbi Shelomo Izhaki, cunoscut sub numele de Rashi (m. 1105).
[10] Reluăm în rezumat principalele poziţii dezbătute de F. Vernet în art. *Hugues de Saint Victor,* DTC VII, 240-243.
*< [11]*Histoire de laphilosophie,* Paris, 1887,pp. 204-205.
[12] *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, 1.1, pp. 423-424. El îşi revizuieşte opinia în *Hugues de Saint Victor,* Paris, 1886, p. 75.
[13] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1905, II, pp. 222-223.
[14] Este ideea lui A. Luchaire, *Histoire de la France,* Paris, 1901, II b,p. 377.
[15] *Histoire generale de la philosophie*, Paris, 1884, p. 565.
[16] *Filozofia în Evul Mediu,* trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, **1995, p. 281.**
29
Note la „Introducere"
[17] R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint Victor,* **1957, p. 91.**
[18] G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, pp. 94-95.
[19] *Essai historique sur Ies rapports entre la philosophie et la foi de Beranger de Tours ă Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1909, p.83.
[20] R. Baron, *op. cit.,* pp. 36-37.

Despre meditaţie

Meditaţia este o reflecţie stăruitoare care cercetează modul, cauza şi raţiunea fiecărui lucru[1]. Modul arată ce este lucrul. Cauza: de ce este el. Raţiunea: cum este el.
Există trei genuri ale meditaţiei: unul despre creaturi, unul despre Scripturi şi unul despre moravuri. Cel dintâi provine din admiraţie, al doilea din lectură[2], cel de-al treilea dintr-o atenţie prudentă[3].
I. în primul <gen>, admiraţia dă naştere întrebării, întrebarea cercetării, cercetarea descoperirii. Admiraţia seteferă4a ordinea lucrurilor, întrebarea la cauza lor, cercetarea la raţiunea lor. Ordinea lucrurilor constă în faptul că în cer toate sunt egale şi că pe pământ sunt urcuşuri şi coborâşuri: aceasta este sursa admiraţiei. Cauza: pământul este pentru viaţa pământească, cerul pentru viaţa cerească; aceasta este sursa întrebării. Raţiunea: precum este pământul, aşa este şi viaţa pământească; precum este cerul, aşa şi viaţa cerească; aceasta este sursa cercetării.
II. 1. Iată ce trebuie spus în privinţa lecturii. Mai întâi, lectura oferă materia pentru a cunoaşte adevărul; meditaţia o adaptează, rugăciunea o înalţă, fapta o aplică, contemplaţia exultă în ea însăşi[4].
33
Despre meditaţie
Meditaţia asupra Scripturilor se referă la modalitatea necesară a cunoaşterii. De pildă, este scris: îndepărtează-te de rău şi fă binele. Lecturii i se adaugă meditaţia: de ce s-a spus mai întâi: îndepărtează-te de rău şi, mai apoi, fă binele? Cauza este că, dacă relele nu se retrag mai întâi, cele bune nu mai pot apărea. De asemenea, raţiunea constă în faptul că mai întâi se smulg buruienile şi apoi se sădesc plantele bune. Mai mult, de ce s-a spus: îndepărtează-te de rău? Pentru că relele se întâlnesc pe cale. Mai mult: îndepărtează-te, deaorece când nu putem rezista prin forţă salvarea vine din partea raţiunii şi a prudenţei, care ne fac să ne îndepărtăm. Pe urmă, ne îndepărtăm de rele păzindu-ne de materia păcatului, ca, de pildă, de bogăţii în cazul orgoliului, de abundenţă în cazul nestăpânirii, de trup în cazul concupiscenţei, de dragostea de avuţie pentru a ocoli myidi*şi conflictul. Aceasta înseamnă a te îndepărta.
De asemenea, dacă la fel este prescris să te depărtezi de orice rău, tot aşa este poruncit să faci orice bine. Cine nu se îndepărtează de orice rău, ca şi cel care nu face tot binele, este vinovat. Dar, dacă aşa stau lucrurile, cine nu este vinovat? Ne este poruncit, aşadar, să ne îndepărtăm de orice rău. Cele bune sunt în parte necesare, în parte voluntare. Cele necesare sunt cuprinse în precepte şi legăminte; cât despre celelalte, dacă ceva este săvârşit cu asupra de măsură, este răsplătit, iar dacă nimic nu este astfel <săvârşit>, faptul nu este reproşat.
2. Apoi, meditaţia născută din lectură înseamnă <a ne întreba> cum sunt cele care ştim că sunt şi cum trebuie
35
Despre meditaţie
făcute cele care ştim că trebuie făcute. Iar meditaţia este capacitatea judecăţii privind modul de

împlinire al celor ştiute, căci în zadar sunt ştiute, dacă nu sunt îndeplinite.
3. Apoi, meditaţia născută din lectură se face din trei perspective: potrivit istoriei, alegoriei şi tropologiei[5]. Meditaţia are loc potrivit istoriei când ne întrebăm asupra raţiunii celor ce sunt făcute sau când admirăm perfecţiunea adaptată la timpuri, locuri, împrejurări. în acest sens, cel care meditează se exersează în observarea judecăţilor divine care nu au fost lipsite vreodată de dreptate şi justeţe, prin care s-a făcut ceea ce trebuie să fie şi s-a dat <fiecăruia> ceea ce a fost drept. Potrivit alegoriei, meditaţia se aplică înlănţuirii celor trecute, urmărind semnificaţia celor viitoare, adaptată, aşa cum a trebuit, prin raţiune minunată şi providenţă, la conturarea înţelegerii şi foijmei credinţei. în tropologie, meditaţia urmăreşte să vadă rodul cuvintelor divine, căutând să afle la ce îndeamnă ele sau ce ne învaţă că este de evitat, ce propune lectura Scripturilor în vederea cultivării, a îndemnului, a consolării <şi> a temerii, ce iluminează înţelegerea virtuţii, ce hrăneşte afectul[6], ce ne învaţă ca ideal de viaţă pe calea virtuţii.
III.l. Meditaţia asupra moravurilor se aplică afectelor, gândurilor şi faptelor.
în cazul afectelor, trebuie să veghem ca ele să fie drepte şi sincere, adică să se îndrepte spre cele care trebuie şi să fie aşa cum trebuie. Căci a iubi ceea ce

nu e permis este rău; la fel, a iubi într-un fel nepermis ceea ce trebuie iubit este tot un rău. Aşadar, afectul este bun când se îndreaptă spre ceea ce se cuvine şi cum se cuvine. Amon şi-a iubit sora şi <astfel> afectul lui se îndrepta spre ceea ce trebuie, dar fiindcă a iubit-o greşit, afectul nu era în felul cuvenit. Deci, afectul poate să se îndrepte spre ceea ce se cuvine şi totuşi nu cum se cuvine. Dar niciodată nu poate fi în felul cuvenit, dacă nu se îndreaptă şi spre ceea ce se cuvine. îndreptându-se spre ceea ce se cuvine, afectul e drept, şi urmând felul cuvenit, este sincer.
în cazul gândurilor, trebuie vegheat ca să fie pure şi ordonate. Pure sunt când nu se nasc din afecte rele şi nici nu produc afecte rele. Ordonate sunt când se succed raţional, adică la timpul lor. A <te> gândi la lucrurile bune, dar nu la timpul lor, nu este fără greşeală, ca de pildă <a te gândi> în timpul lecturii la rugăciune şi în timpul rugăciunii la lectură.
în cazul faptelor, trebuie vegheat mai întâi să fie săvârşite cu intenţie[7] bună. Este bună intenţia simplă şi dreaptă: simplă, adică fără răutate; dreaptă, adică lipsită de ignoranţă. Căci ceea ce este lipsit de răutate este înzestrat cu zel, dar ceea ce rămâne în ignoranţă nu este înzestrat cu zel „potrivit ştiinţei". Astfel, intenţia trebuie să fie şi dreaptă prin discernământ, şi simplă prin bunătate. în al doilea rând, trebuie vegheat ca faptele începute cu intenţie dreaptă să fie realizate cu fervoare perseverentă, fără ca perseverenţa să se domolească si iubirea să se răcească.

2. Apoi, meditaţia asupra moravurilor se referă la două aspecte: interior şi exterior[8]. Cel exterior priveşte reputaţia, cel interior conştiinţa. Exteriorul cuprinde avantajosul şi convenabilul: convenabil în privinţa exemplului, avantajos în privinţa meritului, meritul revenindu-ne nouă, <iar> exemplul — aproapelui. Interiorul se referă la conştiinţă: ca să fie pură şi să nu poată fi acuzată fie de amorţeală pe calea binelui, fie de îndrăzneală întru rău. De altfel, o conştiinţă pură este aceea care nu este acuzată pe drept pentru trecut şi nici în chip nedrept nu se desfată în prezent.
3. Apoi, meditaţia asupra moravurilor se aplică pentru a înţelege toate mişcările care se nasc în inimă[9]: de unde vin şi încotro se duc? „De unde vin" înseamnă originea şi „încotro se duc" înseamnă scopul. Căci orice mişcare vine de la ceva şi se îndreaptă spre altceva. Aşadar, mişcările inimii îşi manifestă uneori originea, alteori nu; şi când originea este vizibilă, uneori este bună în chip manifest, alteori este rea în acelaşi chip. Ceea ce este bun în chip manifest este de la Dumnezeu; dar ceea ce este rău în chip manifest este fie de la diavol, fie de la trup[10]. Căci aceştia sunt cei trei autori[11] ai tuturor sugestiilor şi toate aspiraţiile care ajung în chip invizibil în inimă de la ei se trag. De asemenea, cele care sunt ascunse, uneori sunt bune şi ascunse, alteori sunt rele şi îndoielnice. Iar cele bune vin de la Dumnezeu; dar cele care sunt rele sunt sau de la diavol sau de la trup.

Aşadar, cele manifeste, fie bune, fie rele, sunt judecate după originea lor primă. Dar cele îndoielnice în privinţa originii sunt apreciate în funcţie de scop. Rezultatul dezvăluie ceea ce era ţinut ascuns de la început şi, de aceea, când nu se poate ca mişcările sale să fie judecate în funcţie de început, se cercetează scopul şi împlinirea <lor>. Pentru că cele într-adevăr îndoielnice sau incerte sunt în chip ascuns

bune sau rele. Şi cele care sunt rele, după cum s-a spus, sunt fie de la diavol, fie de la trup. Şi ambele sunt rele şi nu diferă prin faptul că sunt rele, ci diferă pentru că cele care vin de la trup apar cel mai adesea din necesitate, pe când cele ce sunt cu adevărat de la diavol se nasc mai frecvent trecând în afara raţiunii. Căci ceea ce vine de la diavol este cu atât mai străin omului cu cât este mai străin de raţiunea umană[12]: că, de pildă, un om care este sătul a suferit mai înainte de foame, că unuia care s-a îmbătat i-a fost poate sete şi că cel care se trezeşte după un somn lung este cuprins din nou de somn. Prin acestea se disting faptele diavolului, pentru că sunt exterioare omului şi străine raţiunii umane. Dar faptele trupului şi sugestiile lui sunt adesea cauzate de o necesitate, dar pentru că depăşesc limita şi măsura, sporesc fără motiv: de exemplu, când după ce ne-a fost foame, am avea un apetit nemăsurat, iar după un post, nu am ţine buna măsură la mâncare.

4. De asemenea, meditaţia asupra moravurilor se aplică unui triplu discernământ. Mai întâi: cel care

distinge între zi şi noapte, în al doilea rând, cine distinge între zi şi zi, în al treilea rând, cine distinge doar ziua. A distinge noaptea de zi înseamnă a separa răul de bine, a distinge între zi şi zi înseamnă a deosebi între bine şi mai bine, iar a distinge fiecare zi înseamnă a aprecia orice bun după propria valoare.

5. Apoi, meditaţia asupra moravurilor se aplică scopului şi direcţiei oricărei purtări. Scopul este cel spre care se tinde. Direcţia este ceea ce ne face să ajungem mai uşor la scop. Căci oricine urmăreşte un scop îşi conduce acţiunea după el şi cine se îndreaptă mai perseverent spre capăt ajunge mai repede. Căci există bunuri spre care nici chiar mai multe mişcări nu produc un avans prea mare, <pe când> altele aduc cu efort puţin roade bogate. Deci, ceea ce trebuie distins şi mai ales este ceea ce este mai util. Căci toate cele mai utile sunt mai bune şi fiecare lucrare trebuie judecată după roaaele sale. Fiindcă mulţi nu au acest discernământ, au depus mult efort şi au avansat puţin, pentru că au avut ochiul îndreptat doar exterior, spre înfăţişarea lucrării, şi nu interior, spre rodul virtuţii. în fapt, ei se bucurau mai mult să facă lucruri mari decât să se exerseze ui cele folositoare şi le-au preferat pe cele prin care puteau fi mai degrabă admiraţi decât îndreptaţi.

6. De asemenea, meditaţia asupra moravurilor priveşte mai întâi cele necesare fie potrivit unui precept, fie unei dorinţe, şi consideră că trebuie mai intâi să se răspundă obligaţiilor care, o dată împlinite, implică un merit, astfel încât duc la vinovăţie dacă nu sunt făcute.

Deci trebuie făcute mai întâi cele ce nu pot fi omise fără a nu antrena vina. Apoi, dacă se adaugă ceva prin exerciţiul voinţei, trebuie să se facă în aşa fel încât să nu se împotrivească datoriei. Unii vor ceea ce nu trebuie şi nu au puterea să facă ceea ce trebuie. Alţii, chiar dacă au puterea de a face ceea ce trebuie, îşi pun singuri obstacole, dorind să facă ceea ce nu ţine de datoria lor.

7. De asemenea, meditaţia moravurilor consideră că există două rele care trebuie în special evitate într-o acţiune bună: întristarea şi acapararea. întristarea produce amărăciunea. Acapararea cauzează risipirea. Prin întristare blândeţea duhului se înăspreşte. Prin acaparare, seninătatea se împrăştie. întristarea apare când ne neliniştim prin nerăbdarea faţă de lucrurile de care nu suntem capabili. Acapararea are loc când acţionăm nemăsurat în vederea a ceea ce putem face. Astfel, ca*să nu fie cuprins de rea întristare, sufletul trebuie să-şi accepte cu răbdare neputinţele; <iar> ca să nu fie acaparat de rău, trebuie să nu-şi extindă posibilităţile dincolo de propriile limite.

8. De asemenea, meditaţia moravurilor stabileşte idealul vieţii în alt sens, arătând că nu este bine să tindem cu nerăbdare spre cele care nu sunt făcute şi nici nu este bine să ne dezgustăm prosteşte de cele care sunt făcute. Cel care doreşte mereu ceea ce nu face şi dispreţuieşte ceea ce face, nici nu se bucură de cele prezente, nici nu se mulţumeşte cu viitorul. Căci el abandonează înainte de a desăvârşi ceea ce începe şi înfăptuieşte înainte de vreme ceea ce trebuie început.

Aşadar, este bine să fii mulţumit de binele propriu şi să sporeşti bunurile prezente cu cele ce vor urma, iar nu să le îndepărtezi în vederea celor viitoare. Căci schimbarea bunurilor este uşurătate, dar practicarea lor este virtute, şi căile celor care resping bunurile cele vechi în vederea celor noi şi ale celor care urcă de la bunurile inferioare la cele superioare sunt foarte diferite. Căci cine caută schimbarea este greu de mulţumit, aşa cum cine vrea să înainteze este plin de zel. Astfel, avansează în

chipul cel mai drept cel plin de zel în vederea a ceea ce este optim, fără a fi dezgustat de ceea ce este doar bine, şi cine îndură mai întâi ca să ajungă apoi <unde vrea> la timpul său.

Despre cuvântul lui Dumnezeu

1.1. Dumnezeu a vorbit o singură dată[13] fiindcă a născut un singur Cuvânt prin care toate s-au făcut. Acest Cuvânt este rostirea Lui[14]. Rostirea lui Dumnezeu este unică pentru că unul este Cuvântul lui Dumnezeu. Şi este una cu adevărat pentru că este unică şi vine de la Cel unic, pentru că nu cuprinde o multitudine de propoziţii, ci este cuprinsă uitr-un unic şi simplu cuvânt.
Atunci, de ce se spune în Psalm: *Să fii găsit drept în cuvintele Tale[15],* şi în altă parte: *Dă-mi viaţă ca să păzesc cuvintele Tale*^{X6}*l* Dacă se crede că, într-adevăr, rostkea lui Dumnezeu este una, în ce fel sunt spuse cuvintele multe care îi aparţin? Dar trebuie ştiut că Dumnezeu vorbeşte într-un fel prin gura oamenilor şi altfel prin El însuşi. Căci aproape întreaga Scriptură a Vechiului şi Noului Testament mărturiseşte că Dumnezeu vorbeşte printre oameni prin oameni. Deci El vorbeşte prin oameni şi prin sine. Prin oameni cu multe cuvinte, prin sine printr-o unică rostire. Dar această unică rostire a fost în toate cuvintele pe care le-a rostit prin gura oamenilor şi toate sunt îu această singură rostire, fără care nu pot fi pronunţate în vreun loc sau vreun timp. Să vedem, deci, <această> mare taină[17].

51
Despre cuvântul lui Dumnezeu

2. Cuvântul lui Dumnezeu care a luat trup omenesc a apărut o singură dată în chip vizibil iar acum, zilnic, acelaşi Cuvânt vine la noi prin intermediul unei voci umane. El devine cunoscut oamenilor prin trup altfel decât prin modul de a se face cunoscut prin vocea umană; totuşi, într-o anumită măsură, vocea Cuvântului trebuie înţeleasă acum ca trupul lui Dumnezeu atunci[18]. Cei răi şi necredincioşi au putut nu numai să vadă umanitatea lui Hristos, ci chiar să o ucidă, şi în fiecare zi ascultă din afară rostirea lui Dumnezeu şi o dispreţuiesc. Şi aşa cum cei din trecut nu ar fi ucis omul dacă L-ar fi putut cunoaşte pe Dumnezeu, nici cei din prezent nu ar mai dispreţui cuvintele divine auzite dacă ar putea gusta virtutea lor prin simţul lăuntric.
3. Astfel, *Cuvântul lui Dumnezeu este* V/M[19] pentru că viaţa este în El, în ceea ce trezeşte auzul în afară şi înf-ceea'ce dă viaţă inimii înlăuntru, în ceea ce se strecoară în ureche, ca şi în ceea ce inspiră inima. Ceea ce este în afară trece; ceea ce este înlăuntru nu suferă schimbare. Ceea ce dezvoltă şirul cuvintelor în afară, adevărul neschimbător dictează înlăuntru. De aceea, se spune că *cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele mele nu vor trece[20].* Nu vor trece acolo unde nu sunt trecătoare. Căci aşa cum Cuvântul unic nu se împarte în mai multe cuvinte, nici cuvintele multe nu sunt diferite în Cuvântul unic.
Şi astfel, dând aceste scurte explicaţii despre rostirea lui Dumnezeu, să cercetăm acum vorbele Apostolului.

53
Despre cuvântul lui Dumnezeu

II. Viu este, se spune, cuvântul lui Dumnezeu şi eficace şi mai pătrunzător decât orice sabie cu două tăişuri[21]. Viu, pentru că nu se schimbă. Eficace, pentru că nu suferă nici o lipsă. Pătrunzător, căci nu este înşelător. Nu este schimbător în promisiune, nu îi lipseşte ceva în fapt, nu se înşeală în judecată. Promisiunea lui nu moare prin uitare, nici nu-şi schimbă intenţia. Judecata lui nu se înşeală prin ambiguitate. El promite cu adevărat, acţionează cu putere, discerne cu subtilitate. Viu este cuvântul lui Dumnezeu pentru a crede, eficace pentru a spera, mai pătrunzător pentru a ne teme. Viu este în precepte şi interdicţii, eficace în promisiuni şi ameninţări, pătrunzător în judecăţi şi pedepse. Dar fiincă adevărul promisiunilor şi atotputernicia lucrărilor sale fac mai curând obiectul credinţei decât al controversei, să privim cu atenţie care este subtilitatea judecăţilor sale[22].
Cuvântul lui Dumnezeu, se spune, este mai pătrunzător decât orice sabie cu două tăişuri[23]. Cu două tăişuri este o sabie care taie pe ambele părţi, care pătrunde atunci când este înfiptă şi îşi face cale tăind pe ambele părţi; o astfel de sabie taie doar trupul, dar sabia lui Dumnezeu separă de o parte şi de alta pentru că El poate să piardă sufletul şi trupul în focul gheenei[24]. Sau: desparte ambele părţi în judecăţile sale, pentru că El judecă, taie şi discerne atât pe unul, cât şi pe celălalt.
III. Urmează: *Pătrunzând până la despărţitura sufletului şi spiritului[25].* în fiecare om sunt trei

55
Despre cuvântul lui Dumnezeu
<părţi>: trupul, spiritul[26] şi mintea[27]. Trupului îi revine plăcerea, spiritului gândirea[28] şi minţii discernământul. Plăcerea este şarpele, gândirea <este> Eva şi discernământul — Adam. în plăcere se manifestă dorinţa pentru ceea ce este inutil, în gândire este prevederea necesităţii, în discernământ este judecata adevărului. Plăcerea, pretextând adevărul, face să cadă prevederea în inutilitate. Prevederea, prin compasiune faţă de inferior, face să se îndepărteze raţiunea de la judecata adevărului.
Prima separaţie este între şarpe şi Eva, adică între carnalitate sau suflet[29], sau animalitate şi spirit, între plăcere şi gândire, între inutilitate şi necesitate. A doua separaţie este între Eva şi Adam, între gândire şi intenţie sau discernământ, între prudenţa trupului şi sensul adevărului. Căci rostirea lui Dumnezeu desparte sufletul de spirit când Sfânta Scriptură ne arată caj^xistă o respingere între dorinţele trupeşti şi cele spirituale.
Urmează: *în egală măsură articulaţiile şi mădu-vele, ceea* ce înseamnă că însăşi rostirea lui Dumnezeu pătrunde până la separarea articulaţiilor şi a mădu-velor. Ceea ce trebuie să înţelegem într-adevăr prin articulaţii şi măduve se explică de îndată ce se adaugă: *a gândurilor şi a intenţiilor.* Articulaţiile sunt gândurile, măduvele sunt intenţiile. Mai întâi, în exterior stau faptele precum <stă> pielea, apoi plăcerea care este asemenea trupului, apoi gândurile care se aseamănă oaselor, apoi intenţia care corespunde măduvei. Aşa cum pielea acoperă
57
Despre cuvântul lui Dumnezeu
trupul, tot aşa şi faptele acoperă plăcerea. Şi cum oasele susţin trupul, aşa şi gândurile hrănesc dorinţele. Şi cum măduvele sunt interioare oaselor, tot aşa şi intenţiile se ascund în gânduri. Chiar gândurile sunt numite articulaţii, pentru că într-o anumită măsură leagă dorinţele între ele, aşa cum articulaţiile leagă membrele. O articulaţie este o legătură care uneşte două extremităţi. La fel şi gândurile, care se nasc din dorinţe şi nasc dorinţe, le leagă într-un fel pe unele de altele, hrănindu-se din unele şi producând altele. Ca şi cum le unesc pe cele care urmează cu cele care au fost <mai> înainte, deoarece <gândurile> provin din primele <dorinţe> şi din <gânduri> ies următoarele. Am spus că, de fapt, dorinţele produc gândurile. Atunci nimeni care se cunoaşte pe sine nu poate fi ignorant în această privinţă, pentru că, desigur, le desfăşurăm în gândire cel mai adesea pe cele prin caraiiubitea ne-a atins cel mai mult. De aceea spune însuşi Dumnezeu în Evanghelie: *Acolo unde este comoara ta, acolo este şi inima* fa[30]. Ca şi cum ar spune: Acolo unde este dorinţa ta, acolo este şi inima ta, adică: acolo unde este afecţiunea ta, acolo este şi gândirea ta. Pe de altă parte, psalmistul arată că gândurile produc dorinţe, spunând: *Pe când cugetam, focul s-a aprins^*, pentru că dacă gândul unui lucru a fost prezent mai des în suflet, dragostea de el se aprinde mai puternic în inimă. Aşadar, în mod similar prin măduve, care în corp sunt mai ascunse şi mai profunde, am înţeles intenţiile care sunt ca măduvele gândurilor noastre, căci în gândirea inimii se
59
Despre cuvântul lui Dumnezeu
ascunde intenţia gândirii. Când discutăm cu subtilitate despre intenţie, este ca şi cum pătrundem înlăuntrul oaselor. Este deci clar că se spune întemeiat despre gânduri că sunt articulaţii şi despre intenţii că sunt măduve. Mai este de cercetat în ce mod rostirea lui Dumnezeu pătrunde până la separarea lor. Prima separaţie este între suflet şi spirit, adică între voluptăţile trupeşti şi cele spirituale. A doua separaţie este între articulaţii, adică între gândurile trupeşti şi cele spirituale. Căci se discerne mai întâi între voluptăţi dacă sufletul este afectat de o dorinţă bună sau rea. Această distincţie este prima pentru că oricui îi este mai uşor să judece propriile dorinţe. Urmează distincţia gândurilor, care este mai ascunsă şi mai dificil de înţeles. Deoarece din dorinţe rele se nasc gânduri bune şi, reciproc, din dorinţe bune ies gânduri rele, nu este uşor să discernem şi să discutăm despre calitatea gândurilor, pentru că trebuie să le judecăm nu numai după dorinţele care le preced şi din care se trag, ci şi după dorinţele care le urmează şi pe care le produc.
Dar ca să se vadă mai clar cum din dorinţele rele se nasc gânduri bune şi din dorinţele bune gânduri rele, să dăm un exemplu. Nimeni nu nesocoteşte faptul că dorinţa de furt este un rău, dar uneori din dorinţa de a fura se naşte dorinţa de a ucide şi adesea din dorinţa de a ucide se naşte oroarea faţă de crimă.
61
Despre cuvântul lui Dumnezeu
Aşadar, când dintr-o dorinţă rea se naşte un gând care produce un sentiment bun este ca şi cum dintr-o

rădăcină rea un vlăstar bun aduce o roadă dulce. La fel, dintr-o dorinţă bună se naşte uneori un gând rău, când în oroarea noastră faţă de impuritatea trupului începem să ne gândim la ruşinea dorinţei trupeşti şi chiar din gândirea noastră ne aprindem pentru plăcerea nepermisă, ca şi cum o apă ar fi început sa curgă dintr-un izvor curat, dar treptat se îndreaptă să se reverse spre o scursură ruşinoasă. La fel, uneori gândurile ies din dorinţe bune şi produc dorinţe bune sau, născute din dorinţe rele, au efecte tot rele.

în această ambiguitate, fiindcă adevărul se poate discerne mai greu, este bine ca, separând sufletul de spirit, adică tendinţele trupeşti şi spirituale, să fie pusă separarea articulaţiilor, adică a gândurilor bune şi reje, ca fiind mai complicată şi mai dificilă. în fine, pentru că este cunoscut că discernerea intenţiilor este mai obscură decât toate celelalte, separarea mădu-velor este pe bună dreptate lăsată la urmă.

Dar rostirea lui Dumnezeu le pătrunde pe toate acestea, judecându-le, pentru că El, care prin înţelepciunea Sa discerne înlăuntru secretele noastre, înţelegându-le cu subtilitate, în afară ne face să înţelegem, luminându-ne folositor prin învăţătura Sa. Aşadar, fiindcă viu este cuvântul lui Dumnezeu, să credem că ne promite adevărul; pentru că este eficace, să sperăm că-şi va îndeplini promisiunile; pentru că este pătrunzător şi nu poate să se înşele,

să ne căim fiindcă L-am ofensat şi să ne temem de a-L mai ofensa de acum. Căci El înţelege toate voinţele noastre, ne vede gândurile şi ne pătrunde intenţiile.

IV.l. Urmează: *Nu este nici o făptură ascunsă înaintea Lufi*[2]. Ochiul lui Dumnezeu vede şi cele îndepărtate, fiindcă El este prezent pretutindeni, dar şi cele intime, fiindcă este în toate, şi ceea ce este imperceptibil, pentru că este clarvăzător, şi cuprinde totul, pentru că toate sunt în El. De aceea se spune în continuare: *Toate sunt dezgolite sub privirea Lui,* pentru că toate sunt în El, şi descoperite, pentru că El însuşi este în toate. Sau se spune *nici o făptură,* adică: nici o acţiune, gândire sau intenţie umană.

2. Există un ochi exterior, şi nu interior: ochiul trupului, apoi un ochi interior faţă de ceva şi exterior faţă de altceva: ochiul inimii[34], şi există un ochi care este doar interior şi deloc exterior: ochiul lui Dumnezeu. Ochiul trupului vede doar exteriorul corpurilor şi ochiul minţu^ede exteriorul inimii; ochiul lui Dumnezeu vede interiorul. Ochiul inimii este interior faţă de ochiul trupului şi exterior faţă de ochiul lui Dumnezeu. Şi aşa cum ochiul trupului nu surprinde ceea ce vede ochiul inimii, nici ochiul inimii nu vede ceea ce vede ochiul lui Dumnezeu. însă ochiul lui Dumnezeu vede şi ceea ce vede ochiul inimii. Atunci, ochiul trupului vede doar exteriorul corpurilor; ochiul inimii vede şi exteriorul şi interiorul corpurilor, dar numai exteriorul inimilor; însă ochiul lui Dumnezeu vede simultan atât exteriorul şi interiorul corpurilor, cât şi pe cel al inimilor. Deci, *nici o făptură nu este ascunsă înaintea Lui şi toate sunt dezgolite si descoperite în faţa* LM/[35].

3. Pentru ochii noştri, până şi relele vizibile sunt adesea ascunse; dar cele care sunt de nevăzut sunt închise. Acţiunea este vizibilă, intenţia este invizibilă[36]. Dar acţiunile oamenilor, deşi vizibile prin natura lor, sunt totuşi ascunse în nenumărate moduri de ochii noştri, ca să nu fie văzute. Dar intenţia nu poate fi văzută, chiar dacă acţiunea însăşi este văzută. Aşadar, în faţa ochiului lui Dumnezeu, toate sunt dezgolite, căci El vede toate acţiunile umane, oriunde ar fi înfăptuite; căci nu există întuneric şi umbră a morţii în care să fie ascunşi cei care săvârşesc răul, nici acoperământ care să ne ascundă, nici veşmânt care să ne protejeze, nici perete care să ne închidă, nici întuneric care să ne ascundă de ochiul Lui. Deci, toate sunt dezgolite, pentru că El vede tot ceea ce se înfăptuieşte; toate sunt descoperite, pentru că El vede cu ce intenţie este înfăptuit lucrul.

V.l. Urmează: *Cui adresăm rostirea noastră*[31], adicjţ: lui Dumnezeu sau rostirii Lui; se subînţelege că ros^rea „este", „va fi" sau „trebuie să fie" adresată. Mai întâi este rostirea lui Dumnezeu adresată nouă, apoi rostirea noastră către El. Rostirea pe care Dumnezeu ne-o adresează este de două feluri: interioară şi exterioară; interioară prin aspiraţie, exterioară prin predicare. Cea prin aspiraţie este şi ea de două feluri: prin natură şi prin har. Prin natură, când inspiră sufletelor create cunoaşterea binelui; prin har, când inspiră celor mântuite iubirea binelui. Două sunt şi modurile în care rostirea noastră se adresează lui Dumnezeu: cerând sfat raţiunii sau revenind la raţiune. Dacă nu dorim din voinţă proprie să obţinem un sfat de la raţiune în privinţa faptei, atunci va trebui

să dăm seama de faptele noastre, precum se spune în Apocalipsă: *cărţile au fost descoperite şi apoi o altă carte a fost deschisă, care este cea a vieţii, iar morţii au fost apoi judecaţi după cele scrise în cărţp^.*
2. Cărţile sunt inimile oamenilor, cartea vieţii este înţelepciunea lui Dumnezeu. Cărţile sunt deschise când secretele inimilor se dezvăluie; cartea vieţii va fi deschisă când o lumină interioară va descoperi clar fiecăruia tot ceea ce este de făcut. Iar morţii sunt judecaţi după cele din cărţi, nu după cele din carte, fiindcă păcătoşii vor fi judecaţi după faptele lor. Cărţile noastre sunt scrise după cartea lui Dumnezeu fiindcă inimile noastre au fost alcătuite după asemănarea[39] cu înţelepciunea lui Dumnezeu, precum este spus: *însemnată este pe noi lumina feţei Tale, Doamne[40].* Mai trebuie să fie scrise cărţile noastre dupji modelul cărţii vieţii, cum spune Apostolul: *Fiţi următorii lui Hristos aidoma unor fii preaiubiţi^.* Chiar nefiind scrise, ele trebuie cel puţin corectate. Să apropiem, aşadar, cărţile noastre de această carte pentru ca, dacă vor fi fost diferenţe, să fie corectate, iar la ultima comparare, dacă vreo divergenţă se va afla, să fie trecută cu vederea. Astfel se poate înţelege: cui, adică rostirii, ni se adresează rostirea.
3. Sau altfel: cui ni se adresează rostirea? îi vorbim lui Hristos despre noi ca El să-i vorbească Tatălui pentru noi, fiind arhiereu, ca să-i ofere lui Dumnezeu dorinţele poporului şi fiindcă este mare: mare în dumnezeire, fiind Fiul lui Dumnezeu, mare în umanitate, fiindcă străbate cerurile. *Să ne apropiem*

deci cu încredere de tronul harului Său[42], adică de Cel în care domneşte harul. El domneşte în două moduri, neavând vreo răutate care să-L împiedice să vrea efectul harului, nici în noi nefiind vreo neleguire care să-L poată împiedica. Să ne apropiem, deci, cu încredere, fiindcă rolul Lui este şi să se roage pentru noi, fiindcă a fost numit arhiereu, şi meritul Lui este să obţină, fiind drept; la sfârşit, El suferă de bunăvoie, fiind El însuşi înveşmântat în slăbiciune datorită neputinţelor noastre.
4. A fost sfinţit, pentru că este de la Dumnezeu: pentru că nu El se numeşte pe Sine, ci însuşi Dumnezeu L-a slăvit atunci când a spus: *Fiul meu eşti Tu, astăzi Te-am născut[4]**.* Când a fost rostit la botez acest cuvânt despre Hristos, atunci El a fost ca şi ales arhiereu. Când s-a rostit cuvântul pe munte, atunci a fost sfinţit ca arhiereu şi înveşmântat în haina slavei. Apoi, prin a treia voce care I-a venit din cer, spunând: *L-am preamărit şi îl voi mai preamări[44],* El a fost aprobat şi confirmat în demnitatea Sa; ca şi Aaron după sfinţire, fiindcă au existat oameni invidioşi care i-au contestat preoţia, a fost aprobat şi confirmat de Dumnezeu. Pe munte El a primit veşmântul slavei ca semn al sfinţirii; la învierea Sa, El îl îmbracă din nou pentru a-I oferi lui Dumnezeu rugăciunile pentru noi.
VI. 1. Orice arhiereu ridicat dintre oameni este rânduit pentru a interveni pentru oameni în faţa lui Dumnezeu, ca să aducă daruri şi jertfe pentru păcate[45]. Alegerea celor care au autoritate trebuie să fie dublă: mai întâi să fie ridicaţi lăuntric, prin har, la excelenţa virtuţii; apoi, în exterior, sunt chemaţi prin

ascultare la excelenţa demnităţii. Unii sunt aleşi interior, şi nu exterior, precum supuşii buni; alţii sunt aleşi exterior, nu interior, precum prelaţii răi; unii sunt aleşi şi exterior şi interior, precum prelaţii buni; alţii — nici interior, nici exterior, precum supuşii răi.
2. Urmează: *Este rânduit să intervină pentru oameni în faţa lui Dumnezeu.* Se spune în Evanghelie: *Daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu[46].* Aşa cum Cezar îşi are prefecţii săi, trimişi poporului ca să ceară cele ce sunt ale Cezarului, tot aşa şi Dumnezeu îşi are prefecţi trimişi în rândul poporului său pentru a cere ceea ce îi revine lui Dumnezeu. Şi aşa cum prefecţii Cezarului acţionează ca reprezentanţi ai poporului pe lângă Cezar şi ca reprezentanţi ai lui Cezar în faţa poporului pentru a porunci, tot aşa şi prefecţii lui Dumnezeu, adică prelaţii în Biserică, acţionează ca reprezentanţi ai poporului pe lângă Dumnezeu pentru a-L implora în favoarea lor, Sau ca reprezentanţi ai lui Dumnezeu în rândul poporului pentru a-i porunci.
Unul este, într-adevăr, rolul prelatului în calitate de trimis al poporului în faţa lui Dumnezeu, altul este în calitate de trimis al lui Dumnezeu în faţa poporului, în rolul de trimis al poporului, el trebuie să dovedească o pietate care să-l înduplece pe Dumnezeu prin daruri, jertfă spirituală şi rugăciuni. în rolul de trimis al lui Dumnezeu în faţa poporului îi revine să înveţe pe cei neştiutori şi să îi îndrepte pe păcătoşi. Despre acel rol de trimis al poporului la Dumnezeu se spune: ca să aducă jertfe şi daruri pentru păcate. Despre rolul de

trimis al lui Dumnezeu în faţa poporului se spune: *ca să ştie să sufere împreună cu cei care sunt neştiutori şi rătăcesc pentru că el însuşi este cuprins de slăbiciune*[41]. Sunt unii care se recunosc a fi slabi, dar nu se cred cuprinşi de slăbiciune; ei sunt cei care în anumite fapte se cred a fi puternici. într-adevăr, cei care se văd slabi în toate, aceia, cel puţin după propria lor părere, sunt cuprinşi din toate părţile de slăbiciune.

Despre substanţa dragostei

I. în fiecare zi vorbim între noi despre dragoste[48], ca şi cum ar ţine de noi ca flacăra unui foc complet devorator sau complet purificator să scânteieze şi să se aprindă în inimile noastre. Din ea vine tot ceea ce este bun şi tot ceea ce este rău de la ea vine. Unicul izvor al dragostei care ţâşneşte înlăuntru se revarsă în două râuri: unul este dragostea de lume, pofta[49]; celălalt este dragostea de Dumnezeu, iubirea[50]. Inima omului, din care irumpe izvorul dragostei, se află, desigur, la mijloc; şi dacă prin înclinaţie se îndreaptă spre cele exterioare, se numeşte poftă, iar dacă îşi îndreaptă dorinţa spre interior, se numeşte iubire. Aşadar, două sunt râurile care îşi au sursa în dragoste: pofta şi iubirea[51]; rădăcina tuturor relelor este pofta, pe când cea a tuturor celor bune este iubirea. De aici vine tot ceea ce este bun, ca şi tot ceea ce este rău. Căci, orice ar fi, în noi există ceva măreţ, de unde provine tot ceea ce îşi are sursa în noi: aceasta este dragostea.
Ce este dragostea? Şi care este măsura ei? Şi de unde vine dragostea? Chiar Cuvântul lui Dumnezeu vorbeşte despre dragoste. Oare nu este mai propriu acest subiect

celor care îşi fac o meserie din a nu ţine seama de ruşine? Iată cât de mulţi îi primesc de bunăvoie misterele şi cât de puţini nu roşesc vorbind despre ea în public. Aşadar, ce să facem? Poate că înfruntăm cu necinste faptul de a nu avea ruşine să descriem dragostea pe care uneori nici impudicii nu o pot exprima fără ruşine. Dar una este să cercetezi viciul spre a-l dezrădăcina, alta e să îndemni la viciu ca să nu mai fie iubite virtutea şi adevărul. Astfel, noi cercetăm şi întrebăm ca să ştim, şi ca ştiutori să ne păzim, ceea ce aceia cercetează ca să ştie şi ştiu ca să îndeplinească, şi anume faptul că există ceva în noi care ne divide dorinţele în multe părţi şi ne îndeamnă inima unică în mai multe sensuri.
Dar noi descoperim că aceasta nu este decât dragostea care, fiind o mişcare a inimii, singură şi unică de la natură, este împărţită în acţiunea ei şi se numeşte dorinţă pentru că se mişcă dezordonat, adică spre ceea ce nu trebuie, şi se numeşte iubire pentru că este într-adevăr ordonată. Astfel, ce definiţie am putea da aceastei mişcări a inimii pe care o numim dragoste? Este mai potrivit pentru noi să o examinăm mai de aproape ca să nu rămână ceva ascuns şi să nu fie ceva necunoscut, ca să nu fie ocolit când este rău, sau nedorit ori nedescoperit când este bun; căci rău fiind, atâtea rele vin din el, iar bun fiind, atâtea bucurii provin din el.
II. Dar cum să definim această dragoste? Să cercetăm, să privim cu atenţie, căci ceea ce este

căutat este ascuns şi cu cât este mai adânc înrădăcinat cu atât mai mult porunceşte inimii în ambele sensuri.
Aşa ne apare dragostea şi ea este încântarea inimii cuiva în faţa a ceva, dintr-un anume motiv. Ea este dorinţă când caută să atingă ceva, şi împlinire[52] când se bucură complet şi neîntrerupt; ca dorinţă, aleargă; ca bucurie, se odihneşte. Acestea sunt bunătatea şi răutatea ta, inimă omenească, fiindcă nu eşti de altundeva bună, dacă eşti bună, şi nici nu eşti rea de altundeva, dacă eşti rea, ci doar întrucât iubeşti bine sau rău ceea ce este bun. într-adevăr, tot ceea ce este este bun, dar când ceea ce este bun este rău iubit, el nu mai este bun şi devine astfel rău. Nu iubitorul este rău, nici ceea ce este iubit nu este rău, nici iubirea cu care iubeşte nu este rea, ci faptul de a iubi rău este răul şi în aceasta constă tot răul[53]. Rânduiţi, aşadar, iubirea[54] şi dintr-o dată orice rău dispare.
III. Vrem să încredinţăm un lucru important, dacă suntem totuşi capabili de ceea ce vrem. Dumnezeu atotputernic, căruia nu îi lipseşte nimic, pentru că El este însuşi binele suveran şi adevărat, care nu poate primi de la ceva străin nimic prin care să sporească, pentru că toate vin de la El însuşi, nici să

piardă de la sine ceva care să-L micşoreze, pentru că toate sunt neschimbate în El, a creat spiritul raţional doar din iubire, fără vreo necesitate, pentru a-l face părtaş la fericirea sa. Apoi, ca să fie capabil să se bucure continuu de o atât de mare fericire, El a aşezat în spirit dragostea, un palat spiritual, făcându-l într-un anume fel sensibil la savoarea plăcerii lăuntrice, astfel încât să guste prin această dragoste farmecul fericirii sale

81

Despre substanţa dragostei

şi să se prindă de aceasta cu o dorinţă neobosită. Prin dragoste, aşadar, Dumnezeu şi-a unit creatura raţională pentru ca ea, nedespărţită vreodată, să se adape prin dorinţă din însuşi binele prin care trebuia să fie fericită şi din care aspira într-un fel prin sensibilitate, şi să se bucure de el prin împlinirea în el însuşi. Aspiră, albinuţă, aspiră! Aspiră şi bea inefabila suavitate a nectarului tău! Adânceşte-te şi umple-te, pentru că binelui însuşi nu poate să-i lipsească ceva, decât dacă începi să te dezguşti. Prinde-te şi nu te mai desprinde, ia şi bucură-te! Dacă vei bea veşnic, vei avea şi fericirea veşnică.

Să nu ne ruşinăm şi nici să nu regretăm că am vorbit despre dragoste. Să nu regretăm, fiindcă este ceva atât de folositor, şi nici să nu ne fie ruşine, fiindcă este ceva atât de cinstit. Astfel, creatura raţională este legată prin dragoste de Creatorul ei şi doar legătura dragostei îi aduce împreună cu atât mai fericit cu cât este mai puternică. De aceea, pentru a fi din ambele părţi o unire nedespărţită şi o înţelegere perfectă, este dublu nodul făcut de dragostea de Dumnezeu şi dragostea pentru aproapele, astfel încât prin dragostea de Dumnezeu toate să fie ataşate de unul singur, iar prin dragostea pentru aproapele toate să devină între ele una, pentru ca ceea ce fiecare nu ar percepe din acest unu la care sunt toate ataşate să poată fi avut mai deplin şi mai desăvârşit în celălalt, prin dragostea faţă de aproapele, şi pentru ca binele tuturor să devină în întregime al fiecăruia în parte.

IV.l. Aşadar, rânduiţi iubirea. Ce înseamnă „rânduiţi iubirea"? Dacă dragostea este dorinţă, ea trebuie să alerge bine; dacă este bucurie, să se

83

Despre substanţa dragostei

odihnească bine. Căci dragostea este, precum s-a spus, desfătarea inimii cuiva pentru ceva, dintr-un motiv anume; este dorinţă când vrea să atingă ceva, şi împlinire când se bucură complet şi neîntrerupt de ceva; ca dorinţă, aleargă, ca bucurie, se odihneşte; aleargă spre ceva şi se odihneşte în ceva. Dar spre ce? Sau în ce? Ascultaţi, dacă putem explica mai bine, unde trebuie să ne alerge dragostea sau în ce trebuie să se odihnească.

2. Trei sunt cele ce pot fi iubite bine sau rău: Dumnezeu, aproapele şi lumea[55]. Dumnezeu este deasupra noastră; aproapele este lângă noi; lumea, sub noi. „Rânduiţi, deci, iubirea." Dacă aleargă, dragostea să alerge bine; dacă se odihneşte, să se odihnească bine. Dorinţa aleargă, bucuria împlinită se odihneşte. Din această cauză, bucuria este simplă, pentru că este mereu în unul şi nu poate varia sub influenţa schimbării, pe când dorinţa este afectată de schimbarea mişcării şi, prin urmare, nu este cuprinsă în uwil, ci.are aspecte variate. Orice cursă se raportează fie la un anume punct de pornire, fie la o însoţire, fie la o ţintă. Cum trebuie să alerge dorinţa noastră? Trei sunt: Dumnezeu, aproapele şi lumea. Dacă dintre toate momentele cursei dorinţei noastre trei se referă la Dumnezeu, două la aproapele şi unul singur la lume, iubirea e rânduită în dorinţă.

3. Dragostea poate alerga prin dorinţă ordonat de la Dumnezeu, cu Dumnezeu şi spre Dumnezeu. Ea aleargă pornind de la Dumnezeu când primeşte de la El voinţa care o face să-L iubească; aleargă cu Dumnezeu când nu contrazice cu nimic voinţa Lui şi aleargă spre Dumnezeu când aspiră la odihna în El. Iată cele trei <aspecte> referitoare la Dumnezeu.

Despre substanţa dragostei

4. Două privesc aproapele, căci dorinţa poate alerga pornind de la aproapele şi cu aproapele, dar nu şi spre aproapele. Pornind de la aproapele, ca să se bucure de mântuirea şi de înaintarea lui. Cu aproapele, ca să dorească să-l aibă pe calea lui Dumnezeu ca însoţitor de călătorie şi părtaş la sosire. Dar nu spre aproapele, ca şi cum şi-ar pune în om nădejdea şi încrederea. Iată cele două momente care se referă la aproapele: pornind de la el, cu el, dar nu spre el.

5. Doar unul aparţine lumii: a alerga pornind de la ea, dar nu cu ea şi nici spre ea. Dorinţa într-adevăr aleargă dinspre lume când, după cercetarea exterioară a lucrării lui Dumnezeu, se întoarce în-lăuntru, prin admiraţie şi laudă, mai înflăcărat spre Dumnezeu. Ar alerga cu lumea dacă, prinsă de schimbarea lucrurilor vremelnice, fie adâncindu-se în nenorociri, fie sporind în bogăţii, s-ar conforma acestui veac. Ar alerga spre lume dacă ar vrea să se odihnească pentru totdeauna în desfătările ei.

6. „Rânduiţi, deci, iubirea" pentru ca, prin dorinţă, să alerge pornind de la Dumnezeu, cu Dumnezeu şi

spre Dumnezeu; pornind de la aproapele şi cu aproapele; pornind de la lume, dar nu cu lumea şi nici spre lume; şi astfel ca prin bucurie împlinită să se odihnească doar în Dumnezeu. Iată iubirea rânduită şi în afară de ea tot ceea ce se face nu este iubire rânduită, ci poftă dezordonată.

Ce trebuie iubit cu adevărat

I. Viaţa inimii este dragoste şi, prin urmare, este complet imposibil ca o inimă care doreşte să trăiască să fie lipsită de dragoste. Ia aminte la urmările acestui fapt. Dacă mintea omului nu poate fi fără dragoste, atunci trebuie sau să se îndrăgostească de sine, sau de ceva diferit de sine. Dar pentru că nu află în sine binele perfect, dacă s-ar îndrăgosti doar de ea însăşi, nu ar fi o dragoste fericită. Trebuie, aşadar, dacă doreşte să iubească în chip fericit, să caute ceva diferit de sine pentru a-l iubi.
,Dar, dacă începe a iubi în afara sa un obiect imperfect, ea îşi trezeşte, desigur, dragostea, dar nu încetează să mai fie nefericită. Dragostea ei nu este, deci, fericită cât timp ea nu se întoarce prin dorinţa de dragoste spre binele adevărat şi suveran. Şi fiindcă binele adevărat şi suveran este Dumnezeu, doar cine îl iubeşte pe Dumnezeu iubeşte fericit; şi cu atât mai fericită este dragostea, cu cât este mai mare. Odihna inimii noastre constă astfel în a se adânci prin dorinţă în dragostea de Dumnezeu, fără a înclina spre ceva din afara ei, şi în a se bucura, în ceea ce are, de o siguranţă fericită. Fiindcă nici o înclinaţie nu o face să treacă dincolo şi nici o teamă nu o face să se retragă, ea se odihneşte cumva netulburată, în deplină bucurie.

Dar, cum slăbiciunea minţii umane nu poate decât cu greu, pentru a nu spune niciodată, să se păstreze uneori neschimbată în această dulceaţă a contemplării divine, ea trebuie să se înveţe treptat, printr-un anumit exerciţiu, cu această statornicie la care nu poate ajunge încă. Altfel spus, dacă noi nu putem să avem mereu gândul la Dumnezeu, să retragem măcar din inima noastră gânduri nepermise şi zadarnice, şi să o menţinem atentă la lucrările Lui şi la minunile Sale; astfel, cu preţul de a căuta mereu să fim mai puţin schimbători, prin harul lui Dumnezeu vom putea deveni într-o bună zi cu adevărat statornici.
II. Ca să dăm un exemplu pentru această progresie, să spunem că lumea întreagă este asemenea unui potop: tot ceea ce aparţine într-adevăr acestei lumi trece ca apa din cauza schimbării evenimentelor nesigure. Cât despre adevărata credinţă, care nu ne promite bunurile trecătoare, ci pe cele eterne, ea ridică sufletul ca şi cum ar fi în afara valurilor, în afara poftei acestei lumi, şi îl înalţă spre cer; apele, desigur, pot să-l poarte, dar nu să-l înece, căci dacă el foloseşte lumea atât cât îi este necesar, afecţiunea nu se înlănţuie în dorinţele pe care lumea le trezeşte.
Dacă cineva nu crede în bunurile eterne şi nu le doreşte decât pe cele trecătoare, ca un naufragiat agitându-se fără vas în mijlocul valurilor, el este luat de curentul nestăvilit al apei[56]. Dacă altul, crezând în bunurile eterne, iubeşte lucrurile care trec, el naufragiază lângă vas. Dacă altul crede şi el în bunurile eterne şi le iubeşte, rămânând la bordul vasului, el traversează în siguranţă valurile mării

agitate. Fiindcă dorinţa de credinţă nu îl sfătuieşte să treacă peste bord, este ca şi cum în mijlocul valurilor s-ar bucura deja de stabilitatea pământului.
Dacă vrem să traversăm fără stricăciune această mare întinsă, să construim mai întâi vasul[57] ca să avem astfel o credinţă fără cusur; apoi să rămânem prin iubire în acest vas al credinţei pentru a crede în ceea ce trebuie să iubim şi pentru a iubi ceea ce credem. Astfel, legea lui Dumnezeu se va găsi prin cunoaşterea adevăratei credinţe în inima noastră şi inima noastră, prin iubire, în legea lui Dumnezeu.
III. Dar pentru a şti mai bine cum şi cu ce să construiţi în inima voastră acest vas sau această arcă despre care am vorbit şi graţie căreia, scăpaţi de naufragiul potopului, veţi putea ajunge la limanul odihnei, priviţi cu atenţie cele două opere ale lui Dumnezeu, opera de creaţie şi opera de restaurare[58]. Opera de creaţie constă în formarea cerului şi a pământului şi a tot ce cuprind ele: aici totul s-a făcut în şase zile. Opera de restaurare constă în întruparea Cuvântului şi în toate evenimentele care, de la începutul până la sfârşitul acestei lumi, au premers-o pentru a o anunţa sau o vor urma pentru a o confirma: aici totul s-a împlinit în şase vârste[59]. Dar lucrările restaurării au o strânsă legătură cu credinţa catolică şi, drept urmare, sfinţii le iubesc mai mult şi recunosc în ele remediile pentru mântuirea lor. Dumnezeu le-a împlinit în parte prin oameni, în parte prin îngeri, în parte El însuşi. Şi astfel, în arca spirituală, prima locuinţă este a oamenilor, a doua a lucrărilor îngereşti, a treia a lucrărilor lui

Dumnezeu. Sediul suprem este Dumnezeu care le-a împlinit pe toate.

Despre cele cinci septene

Frate, am aflat în Sfânta Scriptură cinci septene pe care, dacă îmi este cu putinţă, vreau, aşa cum îmi ceri, să le disting în parte de toate celelalte, enume-rându-le mai întâi unul câte unul; apoi, după ce le-am comparat în detaliu, vreau să arăt corespondenţa lor.

I. în primul rând se găsesc şapte vicii[60]: primul este orgoliul, al doilea — invidia, al treilea — mânia, al patrulea — tristeţea, al cincilea — avariţia, al şaselea — lăcomia, al şaptelea — desfrânarea.

Contra acestora se instituie, în al doilea rând, cele şapte rugăminţi conţinute în rugăciunea duminicală[61]: prima în care se spune lui Dumnezeu: *sfinţească-se numele Tău;* a doua în care se spune: *vie împărăţia Ta;* a treia în care se spune: *facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ;* a patra în care se spune: *pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi;* a cincea în care se spune: *şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri;* a şasea în care se spune: *şi nu ne duce în ispită;* a şaptea în care se spune: *şi ne izbăveşte de cel rău.*

în al treilea rând urmează cele şapte daruri ale Sfântului Duh[62]: primul este duhul fricii de Dumnezeu; al doilea: duhul pietăţii; al treilea: duhul cunoaşterii;

al patrulea: duhul puterii; al cincilea: duhul prudenţei; al şaselea: duhul înţelegerii; al şaptelea: duhul înţelepciunii.

Apoi vin, în al patrulea rând, cele şapte virtuţi. Prima este sărăcia cu duhul, adică smerenia; a doua: blândeţea sau bunătatea; a treia: străpungerea inimii[63] sau durerea; a patra: foamea de dreptate sau dorinţa bună; a cincea: îndurarea; a şasea: puritatea inimii; a şaptea: pacea.

în sfârşit, în al cincilea rând, se rânduiesc cele şapte fericiri: prima este împărăţia cerurilor; a doua este stăpânirea pământului celor vii; a treia: consolarea; a patra: împlinirea dreptăţii; a cincea: îndurarea; a şasea: vederea lui Dumnezeu; a şaptea: filialitatea divină.

Distinge mai întâi aceste septene ca să înţelegi că viciile însele sunt ca lingoarea pentru suflet sau ca^iişte căni pentru omul interior , că însuşi omul este *(*cu adevărat asemenea unui bolnav; că vindecătorul este Dumnezeu[65]; că darurile Sfântului Duh sunt remediul; că virtuţile reprezintă sănătatea; că fericirile sunt bucuria fericirii.

II. Aşadar, sunt şapte vicii capitale sau principale şi din ele provin toate relele. Ele sunt izvoarele şi abisurile întunecate din care se trag râurile Babilonului[66] care, revărsându-se pe tot pământul, răspândesc picătură cu picătură nedreptatea. Despre aceste râuri psalmistul a cântat în numele poporului credincios, spunând: *Pe malurile râului Babilonului, acolo am stat jos şi am plâns, când ne-am adus aminte de Sion[61].*

Despre aceste şapte vicii devastatoare care corup integritatea naturii, producând în acelaşi timp germenii tuturor relelor, vom vorbi doar atât cât credem că este suficient pentru a explica subiectul de faţă.

Aşadar, sunt şapte şi trei dintre ele despoaie omul. Al patrulea viciu îl biciuie pe omul o dată despuiat. După ce a fost biciuit, al cincilea viciu îl respinge; o dată respins, al şaselea îl seduce; al şaptelea îl robeşte. Căci orgoliul îl îndepărtează pe om de Dumnezeu; invidia i-l ia pe aproapele; mânia îl sustrage lui însuşi; tristeţea îl biciuie pe omul despuiat; avariţia îl respinge după ce a fost biciuit; lăcomia îl seduce după ce a fost respins; desfrânarea îl face rob după ce a fost sedus. Revenind acum, să le explicăm în ordine unul câte unul.

Spunem că orgoliul îl ia omului pe Dumnezeu: căci orgoliul este iubirea propriei excelenţe, atunci câqd mintea iubeşte doar binele pe care îl are <în sine>, adică nu şi pe Cel de la care a primit binele. O, orgoliu ciumat, ce faci? De ce faci ca râul să se rupă de sursă? De ce faci ca raza să se desprindă de soare? Pentru ce altceva decât pentru a-l secătui, nemaiavând apă, şi pentru a o transforma în întuneric, o dată desprinsă de sursa de lumină; pentru ca şi unul şi celălalt, când încetează să primească ceea ce nu au încă, să piardă totodată chiar şi ceea ce au? într-adevăr, când înveţi să iubeşti darul fără a iubi şi pe Cel care dăruieşte, faci astfel încât cel care îşi arogă pe nedrept o parte a binelui dăruit de El să piardă tot binele care este în sine însuşi, deşi nu poate

avea vreun profit din ceea ce are atâta timp cât nu îl iubeşte în Cel de la care îl are. Cum tot binele vine, într-adevăr, de la Dumnezeu, nu ajută la nimic să ai vreun bine în afara lui Dumnezeu. Dimpotrivă, pierzi chiar şi ceea ce ai dacă nu iubeşti ceea ce ai în Cel şi cu Cel de la care ai. Cine nu cunoaşte decât binele pe care îl are, îl iubeşte în mod necesar în sine însuşi, deşi atunci când priveşte în altul binele pe care nu îl are <în sine> cu atât mai amară îi este lipsa care îl macină, cu cât nu iubeşte pe Cel în care sălăşluieşte tot binele.
Şi iată de ce invidia urmează orgoliului: cine nu îşi adânceşte iubirea acolo unde sălăşluieşte tot binele, cu cât se mândreşte greşit cu binele propriu, cu atât mai chinuitor se tulbură din cauza binelui celuilalt. Astfel, suficienţa îşi primeşte pe buna dreptate pedeapsa: ea dă naştere tocmai invidiei. Pentru a nu fi vrut să iubească binele comun tuturor, este drept ca ea să fie roasă acum de invidie faţă de binele celuilalt. Cu siguranţă, succesul fericirii celuilalt nu ar consuma-o într-atât, dacă prin iubire l-ar avea pe cel în care sălăşluieşte tot binele. Ea nu ar considera că binele celuilalt îi este străin dacă ar iubi propriul bine acolo unde ar avea simultan şi binele propriu şi binele celuilalt, în loc de aceasta, cu cât se ridică împotriva Creatorului prin suficienţa sa, cu atât decade faţă de celălalt prin invidie; şi cu cât se înalţă prin minciună într-o parte, cu atât mai mult se coboară în cealaltă.
Dar stricăciunea o dată începută, nu ar putea rămâne doar aici. Curând, aşa cum din orgoliu s-a născut invidia, ea dă naştere la rândul ei mâniei,
101
Despre cele cinci septene
fiindcă sufletul nefericit se porneşte acum împotriva lui însuşi din cauza imperfecţiunii sale, pentru că nu se bucură prin iubire de binele celuilalt. Şi iată-l cum se dezgustă şi de ceea ce are, văzând la celălalt ceea ce nu poate avea. Astfel, cel care ar fi putut avea totul în Dumnezeu prin iubire, pierde prin invidie şi mânie chiar şi ceea ce încercă să aibă în afara lui Dumnezeu: prin invidie îşi pierde aproapele şi prin mânie se pierde pe sine însuşi.
Acum, după ce a pierdut totul, conştiinţei nefericite nu îi mai rămâne nimic care să o bucure; se prăbuşeşte în sine de tristeţe, şi pentru că nu a vrut să se bucure cu generozitate de binele celuilalt, se chinuie acum pe bună dreptate din cauza propriului rău. De aceea, după orgoliu, invidie şi mânie, care despoaie omul, urmează imediat tristeţea care îl biciuie pe omul dezgolit.
Tristeţii îi urmează avariţia care îl alungă pe omul biciuit, pentru că, bucuria interioară fiind pierdută, avafîţia împinge spre căutarea exterioară a consolării.
Apoi vine lăcomia care îl seduce pe omul alungat: acest viciu ispiteşte mai întâi şi de foarte aproape sufletul ce aspiră la bunuri exterioare, fiindcă îl îndeamnă la exces chiar prin intermediul apetitului natural.
în ultimul rând survine desfrânarea, care îl duce violent în robie pe omul sedus, fiindcă, o dată carnea înfierbântată prin benchetuieli, sufletul amorţit şi de-acum incapabil de rezistenţă nu poate învinge ardoarea senzualităţii care îl surprinde. Deci, mintea este supusă ruşinos la o foarte crudă robie, iar dacă nu îi vine în ajutor bunătatea Mântuitorului, înduplecată prin rugăciuni, nu
103
Despre cele cinci septene
va avea nici un alt mijloc de a ieşi din robia care o ţine închisă, şi nici de a-şi redobândi libertatea pierdută.
III. Din acest motiv urmează cele şapte rugăminţi opuse celor şapte vicii: prin ele ne rugăm ca El să ne ajute, *Cel care ne-a învăţat să ne rugăm*^ şi care a promis că, dacă ne rugăm, ne dăruieşte bunul Său duh pentru a ne vindeca rănile şi ne a desface din jugul captivităţii. Dar înainte de a începe să explicăm aceste rugăminţi, vrem să mai arătăm printr-o altă asemănare întinderea stricăciunii pe care o provoacă în noi viciile numite mai sus: astfel, cu cât mai periculoasă va apărea boala, cu atât mai necesar va fi remediul.
Inima se inflamează prin orgoliu; se usucă prin invidie; plesneşte prin mânie; este măcinată şi aruncată în ţărână prin tristeţe; se împrăştie prin avariţie; se infectează şi devine umedă prin lăcomie; împot-mojjtă şi redusă la starea lutului prin desfrânare. Pe scurtjpnefericitul poate să spună: *Mă afund în noroi adânc şi nu mă pot ţine; am intrat în vâltoare, şuvoiul trece peste capul meu*[69]. Sufletul, o dată împotmolit în această mlaştină adâncă şi scufundat în noroiul murdăriei şi al impurităţii, nu poate deloc să iasă de aici, ci doar să strige către El şi să-I ceară ajutor. De aceea spune psalmistul: *Am aşteptat cu nerăbdare pe Domnul şi El S-a plecat spre mine, mi-a ascultat strigătele. M-a scos din*

groapa distrugerii, din fundul mocirlei[10]. De aceea, El ne-a învăţat să ne rugăm, pentru ca tot binele nostru să vină de la El, ca să înţelegem că ceea ce îi cerem, precum şi ceea ce

primim ca răspuns la cererea noastră, reprezintă un dar de-al Lui, şi nu meritul nostru.
Prima rugăminte se opune orgoliului, prin ea spunem lui Dumnezeu: *sfinţească-se numele Tău.* Căci cerem să ne fie dată teama şi să fie cinstit numele Său, pentru ca noi, care prin orgoliu ne arătăm răzvrătiţi şi încăpăţânaţi, să îi fim supuşi prin smerenie. Acestei rugăminţi i se răspunde prin darul fricii de Dumnezeu astfel încât, venind în inimă, acest duh să creeze aici virtutea smereniei care să vindece boala orgoliului: astfel, omul smerit va putea ajunge în împărăţia cerurilor[71] pe care îngerul orgolios a pierdut-o prin mândria sa.
A doua rugăminte se opune invidiei. Prin ea spunem: *vie împărăţia Ta.* Dar împărăţia lui Dumnezeu este mântuirea oamenilor[72], pentru că se spune că Dumnezeu domneşte peste oameni atunci când oarrjfinii înşişi sunt supuşi faţă de Dumnezeu, atât acum, un^du-se cu El prin credinţă, cât şi mai târziu, rămânând uniţi cu El prin vedere[73]. Astfel, cel care cere ca împărăţia lui Dumnezeu să vină se îngrijeşte cu siguranţă de mântuirea oamenilor şi prin aceasta, cerând mântuirea comună tuturor, dovedeşte respingerea viciului invidiei. Acestei rugăminţi i se răspunde prin duhul pietăţii, astfel încât acest duh, venind în inimă, să trezească bunătatea; astfel, omul va ajunge el însuşi la moştenirea veşnică, la care doreşte să-l vadă ajungând şi pe celălalt.
A treia rugăminte se opune mâniei: *facă-se voia Ta precum în cer aşa şi pe pământ.* Cine spune *facă-se voia Ta,* într-adevăr, nu caută ceartă, ci arată că

îi place tot ceea ce voinţa lui Dumnezeu decide în privinţa sa şi a celuilalt, după propria ei judecată. Acestei rugăminţi i se răspunde prin duhul cunoaşterii, astfel încât acest duh, venind în inimă, să o înveţe şi să-i provoace străpungerea salvatoare: astfel, omul va şti că răul de care suferă apare din propria sa greşeală şi că binele pe care îl poate avea provine din îndurarea lui Dumnezeu; el va învăţa astfel ca, indiferent de ce rău ar suferi şi de orice bine ar fi lipsit, să nu se mânie pe Creator, ci să se arate răbdător în toate. Este o minune cum, prin străpungerea inimii care sub lucrarea duhului cunoaşterii se naşte înlăuntru din smerenie, se potolesc mânia şi tulburarea sufletului. Dimpotrivă, *nebunul piere ucis de mânia luf*[4] când, tulburat şi orbit de viciul nerăbdării în grele încercări, el nu recunoaşte nici că a meritat răul pe care îl îndură, nici că a primit prin har binele pe care îl ate. Aaeastă virtute, străpungerea inimii sau du-rereaţeste recompensată prin consolare: astfel, cine se îndurerează şi geme din voia sa aici pe pământ în faţa lui Dumnezeu, merită să afle acolo sus adevărata bucurie şi veselie.
A patra rugăminte se opune tristeţii: *pâinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă astăzi.* Tristeţea înseamnă dezgustul şi amarul încercate de suflet când, moleşit şi acrit de viciul său, nu mai aspiră la bunurile interioare şi când, fiind ucisă în el toată vigoarea, nici o dorinţă de refacere spirituală nu îi mai surâde. Aşadar, pentru a vindeca acest viciu, trebuie să-L rugăm pe Domnul îndurător să înfăţişeze, cu

obişnuita sa blândeţe, sufletului bolnav şi dezgustat alimentul care îl va reface interior: de vreme ce alimentul este absent, sufletul nu-şi cunoaşte dorinţa de acest aliment; prezent fiind însă, gustul său îl reface lăuntric şi sufletul începe să-l iubească. Acestei rugăminţi i se răspunde prin duhul puterii, pentru ca acest duh să reclădească sufletul ce se pierde: astfel, fiindu-i redată virtutea tăriei lui trecute, sufletul găseşte putere ca să iasă din dezgustul său şi să înceapă să dorească suavitatea lăuntrică. Duhul puterii creează în inimă foamea de dreptate: când ea este puternic trezită pe pământ de dorinţa născută din pietate, obţine în cer ca recompensă mulţumirea desăvârşită a fericirii.
A cincea rugăminte se opune avariţiei: *şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri.* Este drept, într-adevăr, că cine nu s-a arătat avar revendicând ceea ce i se cuvine nu trebuie să încerce vreo nelinişte în privinţa achitării datoriei sale. De aceea, pe când suntem eliberaţi de viciul avariţiei prin harul lui Dumnezeu, condiţia mântuirii noastre ne învaţă felul în care datoriile noastre sunt iertate. Acestei rugăminţi i se răspunde prin duhul prudenţei ca să ne înveţe să practicăm din voinţa noastră, în această lume, îndurarea faţă de cei care păcătuiesc contra noastră: astfel, în lumea viitoare, în care va trebui să dăm seama de propriile noastre păcate, vom merita îndurare.
A şasea rugăminte se opune lăcomiei: *şi nu ne duce,* adică nu îngădui, *ca noi să fim duşi în ispită*[15].

Această ispită este cea care, măgulindu-ne trupul, se străduieşte adesea prin intermediul dorinţei naturale să ne provoace la excese. Şi strecoară pe furiş voluptatea

când în mod deschis ne seduce invocând necesitatea. Dar, într-adevăr, nu suntem deloc duşi în ispită cât timp acordăm naturii măsura necesarului, amintindu-ne neîncetat să supraveghem apetitul contra seducţiei voluptăţii. Pentru a putea acţiona astfel, ne este dăruit la rugămintea noastră duhul înţelegerii, pentru ca alimentul interior al cuvântului lui Dumnezeu să stăvilească apetitul exterior şi pentru ca mintea, întărită prin hrana spirituală, să nu se lase nici abătută de foamea trupească, nici învinsă de voluptatea carnală. Acesta este motivul pentru care Domnul însuşi, când îi fusese foame şi când ispititorul îi sugeră înşelător să se întremeze cu pâine exterioară, îi răspunse: *Omul nu trăieşte doar cu pâine, ci cu fiecare cuvânt care iese din gura lui Dumnezeu*[16]. Astfel, El arăta clar că, dacă mintea este refăcută lăuntric prin această pâine, nu se mai tulbură mult din cauza foamei trupeşti care o face să sufere exterior. Pentru a lupta contra lăcomiei este dat duhul înţelegerii[77]. Şi acesta, venind în inimă, o luminează şi o purifică; prin cunoaşterea cuvântului lui Dumnezeu, ca printr-un colir, el vindecă ochiul interior şi îl face atât de luminos şi de clar încât devine destul de pătrunzător pentru a contempla până la lumina însăşi a divinităţii. Viciului lăcomiei i se opune ca remediu duhul înţelegerii; din duhul înţelegerii se naşte puritatea inimii şi puritatea inimii este o garanţie a vederii lui Dumnezeu, aşa cum este scris: *Fericiţi cei curaţi cu inima căci ei îl vor vedea pe Dumnezeu.*

A şaptea rugăminte se opune desfrânării: *izbă-veşte-ne de cel rău.* Este, desigur, normal ca sclavul să-şi ceară eliberarea. De asemenea, acestei rugăminţi i se acordă duhul înţelepciunii[79] spre a reda captivului libertatea pierdută şi spre a-l scăpa cu ajutorul harului, ceea ce i-ar fi fost imposibil prin propriile puteri, de sub jugul unei nedrepte dominări. într-adevăr, „înţelepciunea" vine de la „gust": mintea, atinsă de gustul dulceţii lăuntrice, se retrage complet în sine prin efectul dorinţei şi, fără a mai opune rezistenţă, nu se mai împrăştie în afară prin voluptatea trupului, căci are înlă-untru tot ceea ce o încântă. Deci, pe bună dreptate, voluptăţii exterioare i se opune dulceaţa interioară; astfel, cu cât se va prinde gustul şi plăcerea acesteia, cu atât mai liber va fi dispreţuită cealaltă. în sfârşit, mintea, având în ea însăşi pacea şi nemaiavând nimic de dorit în afară, se va odihni complet înăuntrul său prin iubire. Astfel, duhul înţelepciunii, atingând inima cu dulceaţa lui, temperează în exterior înflăcărarea poftei şi, în acelaşi timp, dorinţa fiind potolită, creează în interior pacea: de acum, pe când sufletul întreg se reculege în bucuria interioară, omul se află perfect şi pe deplin restaurat după chipul lui Dumnezeu, aşa cum e scris: *Fericiţi făcătorii de pace căci ei se vor chema fiii lui Dumnezeu.*
Iată, frate, am răspuns cererii tale, nu aşa cum ar fi trebuit, ci aşa cum, pentru moment, am putut. Primeşte darul smerit pe care l-ai cerut, referitor la cele cinci septene, şi când îţi vei apleca privirile asupra lui, aminteşte-ţi de mine. Harul lui Dumnezeu să fie cu tine! Amin.

Despre cele şapte daruri ale Sfântului Duh

I. Este scris: *Dacă voi, care sunteţi răi, ştiţi să daţi daruri copiilor voştri, cu atât mai mult Tatăl vostru din ceruri va da Duhul bun celor care I-l cer**[1]. Astfel, Tatăl ceresc va da fiilor săi care îl roagă Duhul. Cei care îi sunt cu adevărat fii nu caută nimic altceva; cei care caută altceva sunt mercenari, sclavi, dar nu fii. Cei care caută bani, cei care caută aur, cei care caută bunuri efemere, cei care caută bunuri pământeşti, aceştia caută o slujbă de sclav, şi nu duhul libertăţii. Ceea ce este căutat este dat. Dacă bunuri trupeşti cauţi, nu primeşti mai mult decât ceea ce cauţi. Dacă bunuri spirituale cauţi, primeşti ceea ce cauţi, iar ceea ce nu cauţi ţi se va adăuga: primeşti bunurile spirituale şi cele temporale se adaugă. *Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi toate acestea vi se vor da pe deasupra**[2].
Având, deci, de rugat pe Tatăl, şi anume pe Tatăl care este în ceruri, caută darurile cereşti, iar nu pe cele pământeşti; nu viaţa trupească, ci harul spiritual. Căci El va da Duhul său pentru a vindeca duhul tău; el va da Sfântul Duh şi va vindeca duhul păcătoşilor. Acesta este bolnavul; celălalt este remediul. Aşadar, dacă vrei ca acesta să se vindece, caută-l pe celălalt.

Dacă te rogi pentru binele duhului, imploră Duhul. Nu te teme să aplici bolii remediul; boala nu strică remediul, ci remediul nimiceşte boala; nu ea îl otrăveşte, ci din cauza lui ea se sfârşeşte. Astfel, nu te teme să chemi Sfântul Duh al lui Dumnezeu să vină la duhul tău păcătos, pentru că eşti păcătos şi nedemn de însoţirea lui; el vine nu pentru că eşti demn, ci ca să devii demn. El va veni la tine pentru a-

şi face sălaş în tine[83]. El nu şi-l va găsi pregătit când va veni, ci va veni pentru a şi-l face. Mai întâi, îl va zidi, apoi îl va locui. Mai întâi va vindeca, apoi va lumina. Mai întâi va fi pentru sănătate, apoi pentru încântare.
Dacă eşti, aşadar, fiu şi dacă îl rogi pe Tatăl, ai încredere, fii fără teamă: Dumnezeu aude, Tatăl împlineşte. El nu are cum să nu audă, pentru că El este Dumnezeu, şi nu are cum să nu împlinească, fiind bun. El îţi va da cu siguranţă ceea ce îi ceri, dacă ceri cum trebuie, şi rugăciunea ta nu va fi zadarnică dacă va merita împlinită. Ai cerut vindecarea bolii tale, vei primi remediul. Viciile tale sunt boala; Duhul lui Dumnezeu îţi este sănătatea. împotriva bolii orgoliului îţi va fi dat ca remediu duhul fricii, ca să vindece stricăciunea care este suficienţa prostească şi ca să refacă sănătatea care este smerenia.
II. Fiecare viciu îşi are remediul: şapte vicii, şapte duhuri; câte boli, atâtea remedii. Ce sunt cele şapte duhuri? Sunt cele şapte daruri ale Duhului: darurile sunt duhuri şi duhurile — daruri; darul Duhului este duh; Duhul se dăruieşte pe sine însuşi; Duhul unic se împărtăşeşte sub şapte forme.

119

Despre cele şapte daruri ale Sfântului Duh

Din această cauză este un singur Duh şi sunt totodată şapte duhuri, căci el este dat sub şapte forme şi este inspirat sub şapte forme. Sunt şapte inspiraţii şi un singur Duh. Un remediu unic vindecă şapte boli. De aceea, sunt unu şi şapte: o natură, şapte lucrări; o substanţă, un efect cu şapte chipuri.
Primul duh este duhul fricii; al doilea, duhul pietăţii; al treilea, duhul ştiinţei; al patrulea, duhul puterii; al cincilea, duhul prudenţei; al şaselea, duhul înţelegerii; al şaptelea, duhul înţelepciunii. Dar pe toate acestea le face unul şi acelaşi Duh[84]. El însuşi este teama, pietatea, ştiinţa, puterea, prudenţa, înţelegerea, înţelepciunea. El, care este unic în sine, se face toate acestea pentru tine; primind pe cel în care nu există diversitate, eşti format în diferite chipuri.
III. Iată de ce se multiplică în tine Cel care în sine e§ţe întotdeauna unic şi identic, Cel care este iubirea ta <jşte şi frica ta: Iacob a jurat lui Laban pe temerea tatălui său, Isaac[85]. Cel care desăvârşeşte este şi cel care începe. El vine mai întâi la tine pentru a-ţi aduce teama; la urmă, pentru a-ţi da iubirea. Aceeaşi lumină supără ochii bolnavi şi mângâie ochii limpezi: diferite sunt efectele ei pentru că descoperă lucruri diferite; totuşi, lumina este una în ea însăşi şi una ar fi şi în tine dacă te-ar descoperi ca fiind unul. Dacă ochiul tău este sănătos, percepi lumina fără neplăcere, dar dacă ochiul e bolnav, apariţia ei îţi este suferinţă[86]. Chiar şi aşa, mai bine este ca ea să apară, căci dacă nu vei fi chinuit, nu vei fi nici luminat.

121

Despre cele şapte daruri ale Sfântului Duh

Două contrarii se luptă: remediul şi boala. Remediul — pentru tine; boala — contra ta. Dacă nu ar rezista bolii, sănătatea nu i-ar putea urma. în lupta contrariilor constă suferinţa ta. Totuşi, nu acuza remediul, ci boala: nu pune decât pe seama unuia durerea pe care o provoacă ambele; remediul vrea să fie de folos; boala caută să-ţi dăuneze. Prin urmare, singură, boala aduce linişte, dar nu şi sănătate; remediul procură doar sănătate şi nu provoacă suferinţă. Dar când sunt împreună, suferinţa vine din ciocnirea contrariilor: unul care vrea să vină pentru a fi de folos, celălalt care nu vrea să se retragă, pentru că vrea să dăuneze. Dar în această suferinţă trebuie acuzată boala, nu remediul, căci ceea ce chinuie vine de la boală; dacă ea nu ar exista, ar fi sănătate fără nici o suferinţă.
Astfel vine Duhul şi, inspirator, se revarsă în tine, dar jţieva i se opune în tine şi tu nu consimţi, ci te opui la ceea ce pătrunde liniştit în tine. El totuşi vine şi te luminează pentru a te face să vezi ceea ce se găsea deja în tine, dar tu nu vedeai; iar dacă nu vedeai, înseamnă că nu erai atent[87].
IV. O dată cu venirea lui, eşti luminat şi readus la viaţă: luminat pentru a vedea, readus la viaţă pentru a simţi. într-adevăr, simţi şi presimţi; vezi şi prevezi. Vezi un lucru, prevezi un altul; simţi un lucru, presimţi un altul. Vezi răul şi prevezi răul. Vezi răul prezent, prevezi răul viitor. Simţi greşeala, presimţi pedeapsa. înaintea venirii Duhului Sfânt în

123

Despre cele şapte daruri ale Sfântului Duh

tine, fiind orb, nu vedeai; fiind mort, nu simţeai. Şi nu vedeai pentru că nu priveai; şi nu simţeai pentru că nu erai atent. Dar după ce binele a revenit, prin gustarea lui eşti trezit şi luminat pentru a recunoaşte răul: mai întâi răul de care sufereai, adică greşeala; apoi şi răul pe care îl meritai din cauza primului şi ca plată pentru primul, adică pedeapsa. Venirea binelui te-a învăţat amândouă lucrurile: să simţi răul prezent şi să-l presimţi pe cel viitor.
De aici provine pedeapsa vindecătoare: simţind răul ce-l suporţi, începi să te îndurerezi pentru a te îndrepta; luminat asupra răului pe care îl meriţi, începi să te temi pentru a-l evita. Dacă nu te-ai

îndurera, nu te-ai îndrepta, iar dacă nu te-ai teme, nu l-ai evita. Eşti luminat mai întâi asupra greşelii pentru a o vedea; apoi asupra pedepsei pentru a te teme de ea; apoi, simţind pe deplin teama, pentru a te întrista de greşeală şi a te îndrepta, căci poate că nu te-ai întrista, dacă nu te-^i teme. Dacă nu s-ar vedea pedeapsa care să provoace teârna, nimeni nu s-ar întrista de o greşeală care i-ar face plăcere. Greşeala îţi este arătată de pedeapsa care trebuie să-i urmeze, pentru ca această greşeală care ar face plăcere să devină respingătoare cel puţin din perspectiva pedepsei: ca să începi să vezi că rău este chiar şi ceea ce părea dulce în greşeală, pentru că este rău şi amar ceea ce se culege din ea şi după ea. Eşti în egală măsură luminat şi întristat de vreme ce descoperi de ce să te îngrozeşti şi ai de ce să te îndurerezi. Dacă nu ai fi luminat, nu ai fi chinuit, fiindcă nu ai vedea lucrul de care să te temi. Pe de altă parte, dacă nu ar fi nimic în tine care să trebuiască să cadă pradă flăcărilor, ar fi fără suferinţă vederea focului şi ai primi iluminarea fără a resimţi tristeţe.

125

Despre cele şapte daruri ale Sfântului Duh

Pedeapsa înspăimântă, greşeala înfricoşează; totul rezultă din lumina care invadează, prin care se descoperă pedeapsa pentru a fi văzută, prin care devine conştientă greşeala spre a fi recunoscută. Totuşi, una e ceea ce te face să vezi, alta e ceea ce vezi; una este lumina prin care eşti luminat, alta este ceea ce luminează ea pentru tine. Lumina care te luminează e ocrotitoare; lucrul în vederea căruia eşti luminat te înspăimântă. Dar spaima este pusă pe seama luminii fiindcă, înainte de a fi luminat, nu erai înspăimântat. Totuşi, e util să vină spaima, căci dacă pedeasa nu înspăimântă, nu există nici îndreptarea greşelii. Atunci, lumina îţi este binefăcătoare când îţi arată chinul. Ea îndreaptă astfel desfătarea cea rea. Iată cum eşti luminat pentru a fi înspăimântat. La început, lumina este înspăimântătoare sau mai degrabă înspăimântătoare sunt tenebrele văzute graţie luminii, căci nimeni nu poate vedea fără îngrozire ceea ce nu poate fi resimţit fări durere; nu poate mai ales cine recunoaşte că a meritat $a suporte ceea ce îl ameninţă şi este de neocolit.

Spaima se naşte, deci, din prevederea unui pericol chinuitor, care este un rău întrucât chinuie, dar nu este un rău întrucât eliberează: un rău, spun, ce nu este rău. Căci dacă orice pedeapsă face rău, nu orice pedeapsă este rea. Orice lucru folositor şi profitabil este un bine, chiar nefiind aşa în sine. Iată de ce o pedeapsă mică vine ca să fie evitată o pedeapsă mare: este un bine chiar dacă instrumentul nu este un bine. Printr-o pedeapsă suntem eliberaţi de pedeapsă şi este folositor să suporţi o vreme ceva chinuitor pentru a nu trebui să suporţi pe veci ceea ce ar fi de nesuportat.

127

Despre cele şapte daruri ale Sfântului Duh

Dar cine produce pentru tine acest bine din ceea ce nu este binele tău, este adevăratul tău bine. El va produce mai târziu un alt bine pentru tine, care nu va fi doar împlinit prin el, ci şi provenit din el. Mai întâi, prin pedeapsă, împlineşte eliberarea ta; apoi, prin blândeţea sa, îţi aduce bucurie. Totuşi, de o parte şi de alta, el este unul şi acelaşi: aici este cel care lucrează, acolo tot el este cel care lucrează şi cel prin care se lucrează.

Note

[1] în *Didascalicon,* meditaţia se integrează artei cultivării ca *lector artium* pentru *scientia divina,* dincolo de care se află înţelepciunea contemplaţiei. Efortul meditativ este un stadiu pregătitor pentru ascensiunea spirituală cea mai înaltă. Tema este prezentă şi în *De septem septenis* şi rezumată în *De contemplatione et eius speciebus,* opuscul de inspiraţie hugoniană (ed. R. Baron, Paris, 1958, pp. 41-^-2). Meditaţia urmează lecturii *(lectio),* dar lasă pe parcursul exerciţiului ei o mai mare libertate intelectului. După o surprindere globală a problemei, meditaţia se opreşte asupra articulaţiilor care trebuie lămurite. Practicarea ei pune în joc judecata, *consilium*, care se va aplica mai ales celor spirituale. Meditaţia este „efortul intelectual în vederea unei analize precise" (R. Baron), este sursa ştiinţei pe care lectura o schiţează doar. Hugo îl reia pe Boethius când susţine că o dată cu meditaţia începe fericirea vieţii. Tema fericirii la care ajunge cel care cultivă meditaţia este abordată de Hugo şi în *Didascalicon* (PL 176, 772 b-c): *‚£a enitn maxima est, que animae a terrenorum actuum strepitu segregat, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit. Cumque jam per ea quaefacta sunt, eum quifecit omnia quaerere didicerit, et intelligere: tune animam pariter et*

129

Note

scientia erudit et laetitia perfundit, unde fit, ut maximum sit in meditatione oblectamentum".

în *In Ecclesiasten* (I, PL 175,116d-l 17b), Hugo vorbeşte despre trei *„genera speculationum spiritualium — trei viziuni ale sufletului raţional"* (v. R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint Victor,* Paris, Lethielleux, 1957, pp. 200 sqq.): *cogitatio, meditatio, contemplatio. Cogitatio* are loc când pe calea sensibilă sau prin

memorie un lucru se prezintă minţii sub forma unei idei. *Meditatio* comportă un grad sporit de interiorizare. Ea este un exerciţiu al gândirii, consecvent şi subtil, practicat în vederea *„explicitării a tot ce este învăluit si a pătrunderii a tot ce se ascunde".* Subiectul este mai deplin prezent în această exercitare analitică decât în oricare altă formă de manifestare a puterii minţii. Meditaţia constă într-o privire pătrunzătoare şi liberă, care trece de la nivelul căutării la cel al dobândirii o dată cu *contemplatio,* în care lucrurile devin evidente pornind de la ele însele şi oferind privirii un caracter sintetic. Contemplaţia are două niveluri: o contemplaţie dobândită sau activă şi o alta pasivă sau infuză. Prima e numită de Hugo *speculatio* sau contemplaţia începătorilor şi este definită astfel: *„Perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus" (In Ecclesiasten,* I, 117). Ea se referă la creaturi şi dă naştere admiraţiei, cf. *De unione corporis et animae,* PL 177,285; *De arca Noe morali,* 1. II, c. IV, 637-638, apudF. Vernet, art. Hugues de Saint Victor (col. 240-308) în Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de Theologie Catholique* (DTC), VII, col. 264. Contemplaţia infuză este *„contemplarea Creatorului",* de care se bucură cei

Note

desăvârşiţi: *„Tune, corde toto in ignem amoris converso, vere Deus omnia in omnibus esse sentitur, cum tain intima dilectionem suscipitur utpraeter Uium etiam de semeţipso cordi nihil relinquatur" (In Ecclesiasten,* 1,118). Dacă în planul studiilor biblice, meditaţiei îi corespunde *Cartea Proverbelor,* celor două niveluri ale contemplaţiei le revin *Ecleziastul* şi *Cântarea Cântărilor. ‚A medita înseamnă a te consacra reflecţiei intelectuale; a-ţi hrăni sufletul din Scriptură; a trăi în acord cu înţelegerea lumii divine"* (R. Baron, *Jntroduction"* la *Six opuscules spirituels)* în vederea contemplaţiei.

[2] *Lectio* are aici sensul pregnant spiritual, desemnând citirea Scripturii ca propedeutică şi sursă permanentă a urcuşului contemplativ al sufletului (cf. R. Baron, ed., *De contemplatione*, p. 99, n. 5). Există şi un sens cultural al lui *lectio,* teoretizat de Hugo mai ales în *Didascalicon,* unde înseamnă dobândirea cunoştinţelor prin intermediul textelor: *„JDuo praecipue res sunt quibus quisque ad scien-tiam instruitur, videlicet lectio et meditatio" (Didasc.*, L.I, c. 1; PL 176, 741a); *„lectio est cum ex his quae scripta sunt, regulis etpraeceptis informamur" (Didasc,* L.III, c. 8; 771c). Hugo distinge de asemenea între diferitele tipuri de *lectio:* a maestrului, a discipolului, sau citirea făcută în particular.

[3] Există două sensuri pe care Hugo le dă cuvântului *circumspectio:* a) prudenţă, b) contemplaţie, cf. R. Baron (ed.), *De contemplatione,* p. 103, n. 17. Inspirându-se din Cassian (col. 19,11: *„Exploratrix internorum motuum"),* Hugo defineşte *circumspectio* ca *exploratio animi* (aşadar, explorarea părţii intelective a sufletului) şi distinge trei

131

Note

aspecte ale acestei operaţii dimpreună cu efectele lor: a) inteligenţa şi discursul; b) judecata şi cercetarea deliberativă; c) alegerea şi discernământul. Dacă solilocviul are drept scop spiritual dispreţul de sine, *circumspectio* este o atitudine faţă de multiplicitatea tentaţiilor lumii şi tinde spre provocarea dispreţului faţă de lume, *contemptus mundi.* în *De arcaNoe morali* (L.III.c. 10,PL 176,655-661), Hugo consacră un amplu capitol analizei detaliate a modurilor circumspecţiei şi relaţiilor acesteia cu *studium contemplationis.*

[4] în *Didascalicon* (V, 9, PL 176,797): cele patru etape (sau grade) prin care cei drepţi se înalţă spre perfecţiune: *lectio sive doctrina, meditatio, oratio, operatio. Contemplativ* este fructul celor patru şi oferă gustul recompensei viitoare.

[5] Triada sensurilor scripturale se întâlneşte în *De scripturis et scriptoribus sacris* (PL 175,11-12), *Didascalicon* VI, 3 (PL 176, 801 d), *De sacramentis christianaefidei,* I,Prol., c. 6 (PL 176,185 c-d), prologul la *Chronica* (ed. W. Green, Speculum, 18, 1943, p. 491), *De contemplatione* (p. 69, rândurile 17-19), unde sensul anagogic menţionat în *De scripturis* devine un al patrulea sens. Despre hermeneutica biblică ale cărei principii Hugo le trasează în *Didascalicon,* cărţile V şi VI, vezi Jean Chatillon, *„JM culture de l'ecole de Saint Victor au 12-e siecle",* în *En-tretiens sur la Renaissance du XII-e siecle,* pp. 156-158, Henri de Lubac, *Exegese medievale, Les quatre sens de l'Ecriture,* voi. 3, II, 1, Paris, Cerf, DDB, 1993, eh. IV, pp. 287-359 şi J.S Preus, *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustinus to the Young*

Note

132

Luther, part one, II, pp. 24-37. Doctrina sensului cvadruplu al Scripturii: literal, alegoric, tropologic şi ana-gogic, e teoretizată amplu de Origen *{De prin.* IV, 2, IV) şi formulată explicit pentru prima dată de Cassian, *Collationes* XIV, c. 8. Tripartiţia sensului figurat: alegoric, tropologic şi anagogic, îi revine lui Cassian, şi nu lui Augustin: *„Spiritalis autem scientiae genera sunt tria, tropologia, allegoria, anagoge, de quibus in Proverbiis ita dicitur: tu autem discribe tibi ea tripliciter super latini-tudinem cordis tui".* La acelaşi pasaj biblic se referea şi Origen pentru a întemeia sensul întreit al Scripturii. Despre hermeneutica origeniană, v. Henri de Lubac, *Histoire et Esprit,* Paris, 1950 şi *Exegese medievale* 1,1, pp. 198-304; R.P.C. Hansom, *Allegory and Event,* London, 1959; H. Crouzel, *Origene et la „connaissance mystique",* Paris, Bruges, 1961 şi Origen, trad. rom. Cristian Pop, Deisis, 1999, pp. 113-140; Marguerite Harl, *Le dechiffrement du sens. Etudes sur l'hermeneutique chretienne d'Origene ă Gregoire de Nysse,* Paris, 1993 şi *„L'hermeneutique d'Origene ",* în *Philocalie* 1-20. *Sur Ies Ecritures,* SC 302, 1983, pp. 42-157; M. Simonetti, *Leftera eţo Allegoria: un contributo alia storia*

dell'esegesi patristica, Roma, 1985. Doctrina sensului împătrit este rezumată în celebrul distih al lui Augustin din Dacia şi reluată de Rabanus Maurus: *„JLittera gesta docet, quid credes allegoria, mo-ralis quod agas, quo tendas anagogia"* (Beati Rabani Mauri Allegoriae in Universam Sacram Scripturam, PL 112, 849-850). Augustin a desemnat patru sensuri: *historia, allegoria, analogia şi aetiologia. Historia* semnifică rememorarea faptelor umane sau divine, *allegoria*

133

Note

înţelegerea celor ce sunt spuse în sens figurat, *analogia* are ca obiect concordanţa dintre Testamente, iar *aetiologia* cercetează cauzele lucrurilor spuse sau făcute, cf. *De Genesi ad litteram,* c. 2, n. 5, PL 34, 222; *De utilitate credendi,* c. 3, PL 42, 68 f. Augustin interpretează distincţia dintre duh şi literă ca relaţie între har şi lege, dând astfel naştere principiului fundamental în hermeneutica creştină medievală. Legea Vechiului Testament este citită doar din perspectiva teologiei nou testamentare, capabilă să-i reveleze sensul autentic. Hugo din Saint Victor este în istoria hermeneuticii scripturale *„an informative link between Augustine and the so-called «High» Middle Ages"* (Preus, *op. cit.,* p. 24). în descendenţă augustiniană şi după Isidor din Sevilla, Hugo distinge între *fides historica* (faptele de credinţă pe care nici diavolii nu le pot nega) *şi fides caritate formata* (credinţa informată şi însufleţită de har, care comportă înţelegerea spirituală a legii şi ajutorul harului pentru a o îndeplini), cf. Preus, *op. cit.,* p. 25. De la Cassian, prin Beda Venerabilul *(De tabernaculo,* I, c. 6, PL 91,410; in *Cantica Canticarum allegorica expositio* IV, PL 91,1142), Hugo preia doctrina sensului împătrit al Scripturii, relaţionând termenii acestui „cvartet herme-neutic" în mod propriu, nu fără dificultăţi. De cele mai multe ori, Hugo vorbeşte despre o *„triplex intelligentia"* în raport cu Scriptura: *historia, allegoria si tropologia: ,£)e hac autem materia tractat divina Scriptura secundum triplicem intelligentiam: hoc est historiam, allegoriam, tropologiam. Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatione litterae continetur; allegoria est cum per id quodfactum dicitur, aliquid aliudfactum sive*

--m'

Note

134

in praeterito sive inpraesenti, sive infuturo significatur; tropologia est cum per id quodfactum dicitur, aliquidfaci endum esse significatur", De sacr., Prol., c. 4, PL 176, 184 C. Menţionarea întregului registru temporal la nivelul alegoriei nu este deloc întâmplătoare. Sensul alegoric al viitorului este tocmai interpretarea eshatologică ce reprezintă, de regulă, cel de-al patrulea sens: cel anagogie. Hugo distinge între alegoria propriu-zisă şi anagogie. Abordând această problemă, Preus recurge la o amendare a textului din PL, citind, într-un context-cheie, în loc de *invisibile* tocmai *visibile.* Astfel, alegoria propriu-zisă este *„cumper visibile factum aliud visibile factum significatur",* iar ana-gogia înseamnă că *„per visibile invisibile factum decla-ratur", De Scrip.,* c. 3, PL 175,12b. Concluzia lui Preus este: *„With such an emendation, the distinction between the two emerges clearly as between a typology ofhistorical realities and a visible as sign of an invisible, transcendent, or eschatological mystery".* Hugo insistă asupra importanţei sensului literal în hermeneutica scripturală, deoarece doar o relaţie adecvată între cuvânt *(sermo)* şi lucrul semnificat *(res* I) literal permite interpretarea alegorică sau teologică, la nivelul căreia primul lucru semnificat trimite la un altul *(res* I *res* II),cf. *De Script.,c.* 5, PL 175,13 d. Relaţia dintre Vechiul şi Noul Testament este chiar aceea dintre sensul literal şi cel alegoric, dintre o lectură istorică *(ordo temporis)* şi o lectură alegorică *(prdo cognitionis),* cf. *Didasc,* VI, c. 6. Semnificaţia Vechiului Testament nu e imanentă acestuia. Exegeza istorică combină propedeutica cu retrospecţia: istoria legii celei vechi trebuie cunoscută în detaliu pentru a putea fi stabilită concordanţa

135

Note

cu legea cea nouă care îi conferă semnificaţie. Conţinutul teologic, doctrina, este de căutat doar în Noul Testament, cf. *Didasc,* VI, c. 6, iar relevanţa teologică a Vechiului Testament apare doar o dată cu revelaţia hristică. *„The Old Testament period is then, one offigure and of promise"* (Preus, op. *cit.,* p. 32). în acest sens, Preus consideră că *„this point must be made, despite widespread schoolarly admiration of the Victorins for their attention to the sensus historicus, which undoubtly makes them, together with Nicholaus of Lyra, most attractive among medieval bi-blical schoolars. But it was perhaps just their inability to invest theological meaning and relevance into the his-torical criticai enterprise itself that prevented this de-manding sort of exegetical methodfrom prevailing in the medieval period"* (p. 35). Preus se referă mai cu seamă la B. Smalley, care, în mai multe lucrări remarcabile de istorie a exegezei biblice medievale, a conturat cu o particulară atenţie şi admiraţie hermeneutica şcolii victorine. Deşi analiza lui Preus este de o pertinenţă şi o concizie exemplare, concluzia capitolului despre Hugo din Saint Victor ni se pare artificial polemică, întrucât vine din perspectiva oarecum exterioară a exigenţelor unei exegeze istorice moderne. însă poziţia lui Hugo în istoria hermeneuticii biblice de până la el, pentru evaluarea căreia trebuie să ţinem seama de ponderea interpretării mistice în epocă şi chiar de o derivă alegorică asupra căreia Hugo însuşi atenţionează, este departe de a provoca o dezamăgire. Eforturile lui Andre din Saint Victor de a elabora o interpretare a Vechiului Testament care să reflecte diferenţele de timp şi de spaţiu, particularităţile religioase ale

Note
136
lumii iudaice, motiv pentru care are contacte cu învăţaţii evrei ai timpului său, nu fac altceva decât să pună în practică principiile maestrului Hugo. Este suficient să-i comparăm pe aceşti victorini cu contemporanii lor, Bernard din Clairvaux şi Guilelmus din Saint Thierry, pentru ca diferenţele şi importanţa lor să iasă la lumină fără dificultate, însă, revenind la Preus, nu putem avansa ideea unei modernităţi indelebile a exegezei istorice victorine. Ea rămâne în esenţă o exegeză medievală şi, înainte de toate, creştină (v. H. Crouzel, Origen, trad. rom., p. 139).
Affectus, ca şi *affectio,* are la Hugo sensul de mişcare generală a sufletului, întâlnit şi la Augustin, *De civitate Dei,* IX, 4-5; XIV, 3-9, Sf. Grigore cel Mare, *Moralia,* 20,31,n. 61,Cassian,//u/if.,7,3; 8,20; Col., 1,14.Pentru o istorie a acestui cuvânt în spiritualitatea creştină, vezi J. Chatillon, art. *„Cordis affectus",* DS, col. 2288.
[7] Este de presupus că, în analiza raportului dintre intenţie şi faptă, Hugo îl are ca maestru pe Augustin, *De sermone domini in monte secundum Matthaeum libri duo,* PL 36, 1289: *„nu trebuie luat în seamă ce face fiecare, ci cu ce gând"; Enarrationes in Psalmos,* PL 35, 460: *„J)upă gândul său îl vei cunoaşte pe fiecare dacă depinde de primirea recompensei sau a pedepsei"* sau *Jntenţia generează fapta bună, iar credinţa conduce intenţia. Nu fi prea atent la ce face omul, ci spre ce tinde cândfăptu-ieşte".* E interesant de observat rodul pe care gândirea lui Augustin îl are prin morala intenţiei la Abelard *(Ethica,* cap. VII: *Cur Deus dicatur inspector cordis et renum* şi mai cu seamă cap. XI: *Quod intentione bona sit opus bo-num)* în comparaţie cu meditaţia asupra moravurilor din
137
Note
opera lui Hugo. Despre morala lui Abelard, v. J. Rohmer, *Lafinalite morale chez Ies theologiens de saint Augustin ă Duns Scot,* Vrin, Paris, 1939, eh. II şi III.
[8] Deşi ţine de o evidenţă elementară, distincţia *intus-foris* (interior-exterior, înăuntru-în afară) centrează o întreagă metafizică a iluminării, ca şi o etică a transparenţei. Cuplul *intus-foris* poate polariza un dezacord sau exprima o adecvare perfectă. Semnificaţia etică a relaţiei dintre exterior şi interior este acordul dintre intenţie şi faptă, dintre gând şi expresie. Realizarea acestui principiu al sincerităţii, al transparenţei, redă exteriorului, vizibilului, claritatea şi demnitatea expresivităţii. în fond, dimensiunea etică, asupra căreia insistă Augustin (în *Serm.* CVIII, 7, de pildă), maestrul incontestabil al lui Hugo, constă într-o încercare a omului: proba vizibilităţii, a exteriorizării, nu poate fi trecută decât atunci când interiorul nu are de ce să se ascundă. La Hugo nu există doar o relaţie în care exteriorul trădează sau ameninţă în permanenţă interiorul. Exteriorul exprimă chiar, face să se vadă, intră într-o ordine sacramentală. Ceea ce este în afară este chipul unei intenţii divine care se arhitecturizează ierarhic. Există însă şi o relaţie tensionată *intus-foris,* care reflectă o apreciere a demnităţii fiecărei forme de existenţă în funcţie de distanţa ontologică. Privilegierea interiorului nu înseamnă aici decât recunoaşterea proximităţii faţă de origine.
[9] Istoria latină antebiblică a cuvântului *cor* este mai curând obscură. *Cor* nu e folosit „în sens metafizic" decât de poeţi şi, fapt remarcat de filologi (v. *Thesaurus linguae latinae,* t. 3, art. *Cor),* evitat de marii scriitori clasici.
Note
138
Traducerea Bibliei, în special a Vechiului Testament, determină destinul patristic al acestei vocabule. însă influenţa puternică a limbajului filosofic grecesc a subminat în permanenţă statutul de sorginte semită al „inimii" în textele scriitorilor creştini. Sub imperativul distincţiilor, *cor* se va raporta neîncetat la *anima, animus, mens, intellectus, ratio, conscientia,* ca la tot atâtea ipostaze ale interiorităţii. Dar în paralel cu influenţe şi exigenţe precreştine, există un puternic filon biblic care a făcut ca în scrierile Părinţilor inima să fie privilegiată şi considerată *„centrul însuşi al omului, locul prin excelenţă al vieţii morale, religioase şi spirituale"* (J. Chatillon, art. *Cor,* DSII, c. 2289 ; cf. A. Guillaumont, „Le *sens des noms du coeur dans l'Antiquite"*, în *Le coeur. Etudes carmelitaines*, 1950, p. 73, şi E. Cayre, *„Dieu present au cceur",* în *L'annee theologique,* 1951,1.11, p. 120). Centru agonal al spiritualităţii, inima este şi originea gândurilor şi a dorinţelor perverse (cf. Sf. Grigore cel Mare, *Mor alia,* XXV, 8, PL 76,332 c-d; 28,19,474 b), dar şi locul în care harul îşi va dovedi eficacitatea (XI, 10, 15, PL 75, 960 d), în care credinţa şi iubirea-caritate se înrădăcinează (XXV, 7,15-16, PL 76,328 b şi 329 a) şi în care Dumnezeu vine să sălăşluiască *{Horn. in Ev.* 30, 4-2, PL 76, 1221 a; *Moralia,* XX, 4,11,141 b-c) şi să se unească cu sufletul în iubire *(Horn. in Ezech.* 11,3, 8-9, PL 76,962). Inima este identificată cu inteligenţa (Cassiodor, *In Ps.* 72,26, PL 70, 523 c-d; *In Ps.* 83, 2, 601 d; Petrus Lombardus, *Summa sent.,* lib. III, d. 27, cap. 5) sau cu voinţa (Cassiodor,*In Ps.* 21,15, PL 70,152), precum şi raportată la înţelepciune, adevăr şi judecată *(consilium,* Cassiodor,
139
Note
In Ps. 50,18,369 d-370 a). Potrivit unei etimologii a lui Isidor *(Etym.* XI, 1,118, PL 82,411 c), reluată de Rabanus Maurus *(De universo* 6,1, PL 111,169 d-170 a), cor, provenind de la *cura,* înseamnă locul prin excelenţă al solicitudinii şi al ştiinţei. Rabanus desfăşoară evantaiul semnificaţiilor lui *cor* numind ca echivalenţi „sufletul", „inteligenţa", „judecata" *(consilium)* sau „vorbirea interioară" *(verbum occultum),* cât şi „diligenta" sau „zelul"

pus în slujba lui Dumnezeu şi devoţiunea. Tot la capitolul distincţii, Alanus din Lille *(Distinctiones,PL* 210,751 c-d) enumera diferite sensuri ale inimii: sufletul, raţiunea sau voinţa, inteligenţa *(intellectus, intelligentia, intellectua-litas),* partea superioară a sufletului care contemplă divinitatea *(superior animi potentia qua contemplatur Deum et coelestia).* Elementele afective au o pondere inferioară în raport cu cele intelectuale. Cassiodor însă vorbeşte despre inimă ca loc al dorinţei şi al bucuriei, al fricii şi al speranţei *(In Ps.* 20,12, PL 70,190 c; 86,11,615 a). Nuanţa afectivă a inimii rămâne, observă J. Chatillon, o exigenţă a textului biblic comentat mai degrabă decât o tendinţă naturală a comentatorului. La Hugo, termenul *cor* se întâlneşte cu precădere în *In Eccl.,* PL 175,170; *Explanatio in Cantica Beatae Mariae Virginis*, PL 175,416-420; *In Hier.,* PL 175, 941; *De arca Noe morali* IV, 4, PL 176, 669 a; *De modo orandi,* PL 176, 979 a. Mai mult decât afectivitate şi inteligenţă, inima se deschide în actul intuiţiei. Atât în ordinea naturii, cât şi în cea a harului, *„ea apare adesea ca regiunea misterioasă a fiinţei"* (R. Baron, ed., *De contemplatione,* n. 8, cf. PL 175,187,429). în *In Hier.,* PL 175,1144, termenul *cor* primeşte un sens special,

Note

140

în lumina operei Areopagitului: *„Cor vero dicunt symbo-lum esse, id est figuram, deiformis vitae, seminantis, vel spargentis, sive diffundentis propriam vitalem virtutem in ea quae praeintellecta sunt").* Imaginea inimii ca centru de iradiere vitală trece în plan mistic ca simbol al lui Dumnezeu care răspândeşte viaţa adevărată în cei care i se consacră.

[10] Diada corp-suflet *(corpus-animus)* nu se confundă cu diada carne-trup-spirit-duh *(caro-spiritus)* care desemnează fiinţa păcătoasă *(caro)* şi „fiinţa de har" *(spiritus),* fiinţa păcătoasă cuprinzând atât sufletul cât şi corpul, la fel cum „fiinţa de har" va fi slăvită în corp, care va deveni nemuritor. După Hugo, păcatul originar constă în ignoranţa spiritului şi în concupiscenţa cărnii: *„si ergo quaeri-tur quid sit orginale peccatum in nobis intelligitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne" (De sacramentis,* c. XXVIII, col. 299). Transmiterea păcatului originar înseamnă tocmai perpetuarea ignoranţei şi a concupiscenţei (cf. *De sacramentis,* c. XXXI, XXXII, col. 301-302).

[11] Potrivit lui Cassian (col. 7,17), triada duşmanilor sufletului este aceasta: carnea-trupul *(caro),* lumea, diavolul. Pentru cuvântul ebraic *basar,* care desemna în Vechiul Testament atât „carnea-trupul", cât şi „corpul", Noul Testament oferă doi termeni: *sarx* şi *soma.* Primul este redat în latină prin *caro* şi diferă de *corpus,* care traduce grecescul *soma.* Atitudinea faţă de trup devine astfel ambivalenţă: trupul — *caro,* muritor *(Filip.* 3,19), vehicul al păcatului, nu poate moşteni împărăţia lui Dumnezeu (I *Cor.* 15,50); în vreme ce trupul — *corpus* se va bucura

141

Note

de înviere (I *Cor.* 6, 14), este mădular al lui Hristos (6, 15), templu al Duhului Sfânt (6,19), participant la viaţa sacră (6, 20), cf. X. Leon-Dufour, art. *Corps,* în VTB, 210-213. *Caro,* împreună cu suita de fapte dezgustătoare, trebuie respinsă, reprimată, dispreţuită, iar *corpus* trebuie pregătit prin asceză să îmbrace forma nemuritoare. Numai că de cele mai multe ori, deşi echilibrul acestor atitudini era recunoscut ca fiind necesar şi legitimat de adevărul întrupării lui Hristos, constituirea spiritualităţii creştine în epoca elenistică este marcată de contactul cu moralele antice preexistente, care a dus la instalarea unei mefienţe exacerbate faţă de trup. Practica ascetică vede în trup în primă instanţă *caro* care luptă împotriva duhului şi care suscită acţiuni necruţătoare: *„El mă ucide, şi eu îl ucid" (Historia lausiaca, 2,* Dorotei, ed. Butler, Cambridge, 1898, p. 17); *„El mă sugrumă, şi eu îl sugrum" (ibid.,* 18, Macarie cel Mare, p. 55). Dihotomia aceasta primeşte chiar din interiorul creştinismului o susţinere importantă prin opoziţia eshatologică dintre lumea terestră şi împărăţia lui Dumnezeu. Dar la întreţinerea unei sensibilităţi care dispreţuieşte trupul chiar şi în sensul de *corpus,* ceea ce a provocat o întreagă tehnologie a supliciului şi a autoflagelării, este greu să nu fim tentaţi să atribuim un rol major dualismului platonician. însă trebuie să ţinem seama de izolarea pe care o presupunea asceza şi de faptul că de multe ori ea nu a fost precedată de o perioadă „savantă". Dacă Sfântul Vasile cel Mare invocă pe Pitagora şi Platon ca martori împotriva trupului *(Horn.* 22,7, PG 31,584 b, cf. D. Amand, *L'ascese monastique de Saint Basile,* Mardesous, 1949, pp. 191-199), *„este dificil însă să vedem*

Note

142

o influenţă afilosofiei la nişte monahi absolut necultivaţi. Nu trebuie de aceea să-i facem neapărat pe un Platon sau pe un Plotin responsabili de asceza lor severă" (T. Fpidlfk, *Spiritualitatea Răsăritului creştin,* I, *Manual sistematic,* trad. şi prezentare de diac. Ioan I. Ică Jr., Deisis, 1997, p. 146), cf. A J. Festugiere, *Antioche păienne et chretienne,* Paris, 1959, p. 291 sq.; P. Th. Camelot, art. *Hellenisme,* DS 7, 1, col. 151 sq; T. Fpidlfk, *„L'ascesi nella Chiesa Orientale" MRivista di vita spirituale* 31 (1977): 496-514. *Trupul — temniţă apare la Clement Alexandrinul [Stromata* VII,40,1; SC 428 (1997),ed. A. de Boulluec], trupul — cadavru la Grigore din Nazianz *(Epistula* 32, PG 37,72 b; *Lettres,* 1.1, ed. P. Gallay, Les Belles Lettres, 1964, pp. 40-42), trupul — „mască hidoasă" la Grigore de Nyssa *{De oratione dominica,* PG 44,1165 b-d), trupul — povară pentru suflet la Clement *{Stromata* V, XIII, 83,1; SC 278 (1981), ed. A de Boulluec, **P.** de **Voulet)** şi **la** Grigore de Nyssa *(De vita Moisis,* PG 44, 388 d). însă tot trupul este „sălaş al sufletului" la Grigore de Nyssa *{De hominis opificio,* PG 44, 237 b) şi *„nu este sursa răului" (De mortuis,PG* 46,529 a),ci *„unealtaduhului", ,flautul"* său *(De hominis...,* 161

a-b). Rămâne oricum tensiunea dintre provocarea unităţii omului, dificil de înţeles atât pe pământ, cât şi din perspectivă eshatologică, dar susţinută de misterul întrupării şi al învierii în trup, şi adeziunea structurală a corpului la lumea terestră. Gândirea lui Hugo reflectă şi ea această tensiune atunci când e tentată să atribuie numai sufletului esenţa umanităţii. Atitudinea faţă de corp se află într-o relaţie de interdependenţă cu cea faţă de lume. *Caro* are în textele

143

Note

hugoniene mai multe sensuri: 1. (sens neutru) corporalitate; 2. sensibilitate, cf. *De Sacr.,* PL 176,266 d-267 b; *De unione corporis et animae,* PL 177, 291 b; 3. (sens semitic) natură umană, cf. *De Sacr.,* PL 176,267 a; 4. (în opoziţie cu duhul) senzualitate, dar şi natură intelectuală coruptă, cf. R. Baron (ed.), De *contemplatione...*, p. 104, n. 18. însă există în general o diferenţă între fugă (de lume, de trup), ca exigenţă a mântuirii, şi dispreţul care transformă detaşarea în acuzare (cf. J. Delumeau, *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident. Secolele XIII-XVIII,* I, trad. de Ingrid Ilinca şi Cora Chiriac, Polirom, Iaşi, 1997, p. 16). O privire adecvată asupra semnificaţiei medievale a lumii *(mundus)* trebuie să ţină seama de ambiguităţile termenului şi de pericolul unei derive hermeneutice ca urmare a suprapunerii necritice a diferitelor contexte biblice. Câmpul de semnificaţii al lui *mundus* are el însuşi o structură complexă care s-a întâlnit în istoria exegezei biblice cu influenţe culturale exterioare sau cu provocări politice, alcătuind împreună sistemul de motivaţii ale unui aspect al spiritualităţii creştine occidentale numit *contemptus mundi.* în spiritualitatea medievală, dispreţul faţă de lume, *„contemptus mundi",* ca pandant al aspiraţiei către *„vita angelica"* (v. R. Bultot, *La doctrine du mepris du monde,* IV, 1, p. 40, despre antropologia angelică), atinge punctul culminant al expresiei sale în perioda cuprinsă între sfârşitul secolului al IX-lea şi începutul secolului al XII-lea, la autori precum Anselm (PL 159,163), Jean de Fecamp *(Conf. Theol.* III, 5, în A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes devots du Moyen-Ăge latin,* Paris, 1932, pp. 145-146; cf. R. Bultot, *La doctrine...*, IV, 2; A. Wilmart, *„Jean de*

Note

144

Fecamp, la complainte sur lesfins dernieres", în RAM 9 (1928): 385-398), Bernard de Morlas, Petrus Damianus, Odon de Cluny, Herman Contract, Roger de Caen etc. *Contemptus mundi* constă într-o sistematică, şi adesea extremă, devalorizare a elementelor constitutive lumii pământeşti, începând cu şi revenind în permamenţă la trupul omenesc *(caro).* Această atitudine este susţinută de o analiză necruţătoare a finalităţii bunurilor lumeşti, de observarea, care merge până la detaliul insuportabil, a perisabilităţii, accidentalităţii, deşertăciunii, caracterului iluzoriu şi periculos al activităţii profane. Pentru portretul lumii dispreţuite, v. Jacques Paul, *Biserica şi cultura în Occident,* voi. II, pp. 365-366, şi J. Delumeau, *op. cit.,* pp. 18,19,21. Se operează astfel o distincţie radicală între viaţa religioasă şi viaţa profană, în detrimentul unei spiritualităţi laice (v. Andre Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental,* trad. de Doina Marian şi Daniel Barbu, Meridiane, 1994, p. 45 şi LJ. Bataillon şi J.P. Jossua, „Le *mepris du monde. De l'interet d'une discussion actuelle",* în RSPT 51 (1967): 23-38). Incompatibilitatea dintre slujirea lui Dumnezeu şi viaţa în lume are mai multe motivaţii: 1. o complexă motivaţie culturală sau hermeneutică: ***„Autorii*** *spirituali ai secolului al XI-lea erau tributari propriei lor lecturi a Bibliei: în Vulgata, opoziţiile scripturis-tice erau întărite şi sărăcite de traduceri inadecvate"* (Vauchez, *op. cit.,* p. 43). La aceasta se adaugă „nivelul scăzut" al culturii medievale care nu permitea o selecţie a diferitelor surse şi curente spirituale, cf. J. Paul, *op. cit.,* pp. 359-365. Trebuie notată influenţa unei antropologii dualiste asupra mesajului biblic în primele secole ale

145

Note

creştinismului, cf. R. Bultot, *„Les philosophes du paga-nisme. Docteurs et exemples du contemptus mundi pour la morale medievale",m Studia gregoriană* XIX, Roma, *\916,Melanges G. Fransen,* I, pp. 101-122. Tot R. Bultot propune şi o motivaţie cosmologică: devalorizarea pământului în cosmologia antică prin punerea lumii sublunare în opoziţie cu universul sideral şi prin considerarea pământului ca element inferior în ierarhia celor patru elemente (cf. R. Bultot, *„Cosmologie et contemptus mundi",* RTAM 1980, pp.1-23). Ostilitatea faţă de lume ca ansamblu al activităţilor pământeşti (la Petrus Damianus, de pildă) care echivalează cu servitutea, deşi sunt motivate puternic egocentric de dorinţa de câştig şi de putere, sau de orgoliu, este o atitudine specifică moralei stoice, accesibilă medievalilor prin Cicero şi Seneca, şi creştinată de Ieronim, Augustin, Cassiodor, v. J. Leclercq, *Otia monastica, Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen-Age,* Roma, 1963. în acest context, viaţa monastică devine o variantă a vieţii filosofice; 2. o motivaţie retorică: diatribele împotriva lumii sunt de cele mai multe ori contex-tualizate polemic, mai ales în cazul discursurilor împotriva preoţilor simoniaci, cf. Vauchez, op. *cit.,* p. 44; 3. o motivaţie care ţine de sensibilitatea religioasă, caracterizată de un *„teocentrism absolut"* (Vauchez, *op. cit.,* p. 42), proprie spiritualităţii monastice care, reliefând „disproporţia dintre Dumnezeu şi fiinţa finită", admite fără nuanţe devalorizarea celei din urmă (v. R. Bultot, *„Spirituels et theologiens devant l'homme et le monde", Revue thomiste* 64,1964). Structura dual ă a omului este dihotomizată excesiv din perspectiva destinului spiritual al cărui germene

Note

146

îl poartă sufletul. Trupul apare aici ca vehicul al deturnării atenţiei de la unicul scop care este propriu sufletului; 4. ambiguitatea idealului vieţii îngereşti din spiritualitatea monastică: înseamnă ea oare doar o *simplă aspiraţie la unitatea în Dumnezeu sau este, în egală măsură, refuz al condiţiei umane, şi în special al sexualităţii!"* (Vauchez, *op. cit.,* p. 43). Jean Delumeau acordă şi el un rol important ascezei monastice originare în geneza doctrinei medievale a dispreţului faţă de lume: *„JM sfârşitul Antichităţii, doctrina zădărniciei lumii a găsit în mediul monastic din Egipt şi din Orient un teren de predilecţie: ea constituia un protest al asceţilor împotriva unui creştinism pe cale de a deveni, după părerea lor, prea facil. Apoi, de-a lungul întregului Ev Mediu, ea a alimentat spiritualitatea mănăstirilor"* (Delumeau, *op. cit.,* p. 16). Delumeau adoptă punctul de vedere potrivit căruia tipul acesta de asceză monahală *„s-a dovedit a fi o resurgenţă a mitului dualist anterior creştinismului, mit care a supravieţuit mai ales în bogomilism şi catarism",* invocând şi familiaritatea expresiei *vita angelica* în mediile cathare, cf. M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages,* Prague, Academia, Haga, M. Nijhoff, 1974, mai ales pp. 67-72 şi 252-254. El preferă să definească doctrina lui *contemptus mundi* în termenii unui şir de opoziţii: timp-eternitate, multi-plicitate-unitate, exterior-interior, deşertăciune-ade-văr, pământ-cer, trup-suflet, plăcere-virtute, carne-duh *(op. cit.,* p. 17); 5. o motivaţie de politică eclezială în contextul *„luptei înverşunate dintre două sacralităţi rivale"* (Vauchez, *op. cit.,* p. 45): Biserica şi regalitatea. *Contemptus mundi* reflectă aici *„refuzul compromisului cu o*

147

Note

societate politică mai puţin creştină poate decât cel mai laic dintre statele noastre" (J. Batany, *„JL'Eglise et le mepris du monde", Annales* ESC 20,1965, pp. 218-228, citat de Vauchez, *op. cit.,* p. 44). Aceste diverse motivaţii conferă o structură complexă şi o ambivalenţă expresiei *contemptus mundi:* pe de o parte, refuzul terestrului din perspectiva idealului perfecţiunii angelice, iar pe de altă parte, critica organizării acestei lumi, ceea ce vădeşte o preocupare. Astfel se conturează imaginea despre *contemptus mundi* între evaziune şi implicare. Despre *contemptus mundi* la victorini, v. R. Bultot, *„Anthropologie et spiritualite: a propos du contemptus mundi dans l 'ecole de Saint Victor",* RSPT 51, 1967) şi F. Lazzari, // *contemptus mundi nella scuola di S. Vittore,* Neapole, 1965. Pentru o perspectivă mai cuprinzătoare, v. M. de Certeau et alii, *Le mepris du monde. La notion de mepris du monde dans la litterature spirituelle occidentale,* Paris, Cerf, 1965. [12] Dacă în gândirea augustiniană *anima* este sufletul ca principiu vital (ceea ce avem în comun cu celelalte vieţuitoare), iar *animus* — sufletul raţional care aparţine doar omului, atunci elementul uman prin excelenţă este tocmai *ratio* care denumeşte în general mişcarea gândirii care leagă, desface, induce, deduce: *„Jiatio est mentis mo-tio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi po-tens"* (Augustin, *De ordine,* II, 11, n. 30). Raţiunea reprezintă activitatea noetică a centrului metafizic şi spiritual al omului, care este *mens.* Această *ratio* din regiunea cogitaţiilor este privită ca o propedeutică la înţelegerea intuitivă, la vederea lăuntrică directă a adevărului. Hugo din Saint Victor preia interpretarea specificului uman ca

Note

148

raţionalitate, precum şi înţelegerea funcţiei raţiunii ca exerciţiu care pregăteşte contemplaţia. în *De unione corporis et animae* (PL 177, 288-289), *ratio,* identificată cu *in-telligentia* şi *intellectus,* oficiază întâlnirea dintre ştiinţă şi înţelepciune. Traseul ştiinţei porneşte de la lumea exterioară, trece prin simţuri, prinde contur în imaginaţie şi ajunge la raţiune. Cel al înţelepciunii beneficiază de prezenţa divină care iluminează raţiunea. în felul acesta, *ratio sive intellectus sive intelligentia* constituie punctul de întâlnire a două lumi care se unifică prin revelarea intenţiei unice care le străbate. Ceea ce Hugo semnifică prin *spiritus rationalis* este dezvoltat de Richard din Saint Victor în *Liber exceptionum,* unde se vorbeşte despre caracterul raţional al omului ca despre condiţia de posibilitate, darul făcut de Dumnezeu creaturii, pentru a participa la fericirea divină. *Ratio,* care este după chipul lui Dumnezeu, constituie natura omului: *rationalem substantiam ad imaginem* (Richard din Saint Victor, *De Verbo incarn.,* 4, PL 196, 998 c). Alanus din Lille vede în *ratio* o „putere a sufletului" care are scopul de a sesiza natura şi proprietăţile unui lucru. Zona de exercitare a raţiunii face legătura între aparenţa sensibilă şi realitatea interioară a fiinţelor: aceasta este cunoaşterea ideilor. Intelectului îi corespunde însă o cunoaştere intuitivă, proprie îngerilor şi omului de dinainte de cădere. Dacă intelectului îi revine domeniul intelecti-bilului, atunci raţiunea, ca la Boethius, se aplică domeniului natural, fizicii, ca şi matematicii, adică inteligibilului, tratând despre cauzele invizibile ale celor vizibile. Dar mai există o abordare a raţiunii pe care Alanus, Doctorul universal, o vede în intenţionalitatea contemplativă a

149

Note

acesteia, opusă senzualităţii. Raţionalitatea omului devine astfel pecetea originii şi a destinului său: imagine a divinităţii . Omul este *„imago in speculo Rationis"* (Ioan din Salisbury, *Estheticus,* PL 199,978 d, cf. Hugo din Saint Victor, *And. in Pent.,7,?L* 175,37 c-d; Alanus,PL 210, 815 d—816 a). Pentru Rupert din Deutz, faptul că omul este după chipul *(ad imaginem)* lui Dumnezeu îl face „raţional şi etern", asemănarea constând în imitarea bunătăţii divine (cf. *In Ioan.,* 1, 212 a-c). Cea mai mare parte a gândirii prescolastice vede în om „imaginea Raţiunii eterne", după expresia lui Gerhoh *(In Ps.,* IV, 38, PL 193, 1417 c). E, de altfel, şi ceea ce susţine Ioan

din Salisbury în aceste versuri: „Esf *hominis ratio summe rationis imago quae capit interius vera, docente Deo".* Această *„imago creationis* (...) *in qua creatus est homo, scilicet ratio"*[1] (Petrus Lombardus, In Ps. 4,88 a-b, cf. Augustin, *Sermo* 125,4, PL 38, 692) permite *„cunoaşterea speculativă a celui care a gândit-o şi a creat-o"* (R. Javelet, *Image et ressemblance...,* p. 171, cf. P. Lombardus, *In Ep. 11 ad Cor., 2,* PL 192,28 c). Aceasta este şi semnificaţia versetului psalmic: *„Lumen vultus tui signatum super nos",* potrivit lui Petrus Lombardus: aşa cum cunoaştem pe cineva văzându-i chipul, cunoaştem şi pe Dumnezeu prin raţiunea care îl oglindeşte. însă nu este vorba de o reflectare a lui Dumnezeu, care ar ţine locul unei întâlniri faţă către faţă, ci de un tip de prezenţă a Raţiunii sau a înţelepciunii eterne care, deşi ascunsă sau atenuată, îşi aşteaptă restaurarea şi pregăteşte speculativ-specular întâlnirea contemplativă cu Dumnezeu. Comentând acelaşi pasaj, Alanus din Lille îl centrează pe semnificaţia raţiunii: *„Signatum*

Note

150

151

Note

est super nos lumen vultus tui, id est ratio nostra, per quam sumus tui similes, velut lumen est signata super nos, id est superiori parti animae impressa, id est rationi" (Dist. dict. theol., PL 210, 842 b). Ideea unei forţe superioare a sufletului, numită raţiune, care îşi datorează excelenţa faptului că în ea este imprimat sau reflectat chipul lui Dumnezeu, se întâlneşte la Guilelmus din Champeaux *(Sent.,* cf. R. Javelet, *op. cit.,* n. 27, p. 173),în scrierile şcolii din Laon *(Voluntas Dei,* Paris Nat. lat. 18108,58 vb-59 va, cf. Lottin, *Psych. et Mor.,* V, p. 345) şi la Guilelmus din Saint Thierry care rezumă admirabil: *„Jiaţiunea este lucrul spiritual, intelectual, şi foarte asemănător lui Dumnezeu" {De nat. corp. et an.,* II, PL 180; 717 d). [13]Cf.P^.,61,12.

[14] Am tradus *sermo* prin *rostire,* deşi ar fi putut fi redat şi prin *cuvânt,* tocmai pentru a respecta distincţia din textul hugonian între *Verbum* şi *sermo,* precum şi pentru a evita repetiţii supărătoare. Sensurile termenului *sermo* în latina clasică se întâlnesc în spaţiul comun al adresării şi al dialogului. Adoptând varianta *rostire,* am putea sugera atât actul adresării, cât şi sensul, rostul acestuia. Totuşi, în contextele biblice am păstrat varianta tradiţională: *cuvânt.*

[15] Cf. *Ps.,* 50,6.

[16] Cf. Pi., 118,7.

[17] Secolul al XII-lea este şi timpul definitivării în Occident a sistemului teologiei sacramentale care cuprinde cele şapte taine: botezul, euharistia, pocăinţa, preoţia, căsătoria, maslul, mirungerea. Augustin defineşte sacramentul pentru întreaga tradiţie a Bisericii latine: *„Sacramentul este forma vizibilă a unui har invizibil"* sau *„semnul unui*

lucru sfânt" {Questiones in Pentateuch, 84: *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma,* şi *De civitate Dei* X, 5: *Sacramentum est sacrae rei signum),* definiţie reluată de Petrus Lombardus în *Libri IVSententiarum,* IV, dist. I, cap. II, *Quid sit sacramentum,* pentru toată tradiţia scolastică. Hugo este un reprezentant major al teologiei sacramentale întemeiată pe o metafizică a relaţiei vizibilului cu invizibilul, preluată pe filieră augustiniană. *De sacra-mentis* reprezintă, *„prin conţinutul său cuprinzător şi profund, primul mare sistem complet de dogmatică din perioada scolasticii timpurii"* (M. Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Methode,* t. II, p. 259). Hugo înţelege prin „sacrament" ceea ce este semnificat în Scriptură şi ajută la sfinţirea sufletului (cf. *De sacr.* 1.1, IX, 317-328). El dezvoltă şi precizează doctrina eficacităţii sacramentale care constituie elementul distinctiv între semnul sacramental şi orice alt semn: *sacramentum vero non solum significat sed etiam conferit illud cuius est signum vel significatio (Summa sententiarum,* tr. IV, c. I, col. 117). însă numeşte *„sacrament"* şi părţile unui sacrament şi nu oferă o enumerare perfectă a sacramentelor, deşi acordă un loc aparte celor şapte. Pentru o abordare detaliată a doctrinei despre sacramente a lui Hugo, v. F. Vernet, art. *Hugues de Saint Victor,* în DTC, VII, col. 280-283; P. Pourrat, *La theologie sacramentaire*, Paris, 1907 şi de asemenea J. Cunningham, *The Sacramental Theology of Hugh of Saint Victor,* Roma, 1963.

[18] Henri de Lubac, *Exegese medievale,* I-e pârtie, t. II, 1993, pp. 454-455: *„Or ii y ala quelque chose de plus qu'une comparaison; «lettre» et «chair» ne sont pas*

Note

152

seulement semblables en ce qu'elles sont l'une et l'autre semblables ă un «voile»; car on peut dire que, d'apres l'Ecriture elle-meme, «le Verbe de Dieu s'est incarne de deux manieres» (J. Scot, *In Jo.*, fr. I (PL CXXII, 307 B), cf. HE, 337-40, 365), *puisque c'est au fond le meme et unique Verbe de Dieu — sa meme et unique parole — qui descend tour ă tour, pour s 'y cocher et s 'y manifester tout ensemble, dans la lettre de l'Ecriture et dans la chair de notre humanite, dans cette chair «infirme et sans beaute».* (...) // *paraît tout naturel â Hugues de Saint Victor, apres Bruno de Segni, apres Ies Peres, defaire le rapprochement entre l'une et l'autre humiliation du Verbe, celle de la lettre et celle de la chair. Dans l'Ecriture, constate-t-il, «neque magna modica descifiunt neque rursus modica magnis associari indignata sunt, sed ornant se invicem in una veritate». Autrement dit, la plus humble «lettre» est en rapport harmonieux avec le plus haut «mystere». Hugues conclut: «Nemo igitur miretur si, post magna et inter magna fidei sacramente eorum quae in suo ordine inferiora videntur mentiofit, quia se non*

abhorrent simul, quae in veritate unum sunt. Nam ipse Deus humiliari dig-natus est, ad humana descendens, ut hominum postmo-dum addivina sublevaret» " {De sacr., 1. II, prol., PL 176, col. 363-364; *De script.,* c. v., PL 175, col. 14-15). [19] Cf. *Evr.,* 4,12.

20

Cf. *Mt.,24,* 35.

*[21] Cf. Evr., 4,*12.

[22] Efectele în plan uman ale aspectelor rostirii divine sunt: credinţa, speranţa şi teama. Este uşor de observat că triada corespondenţelor ar fi putut desemna cele trei

153

Note

virtuţi teologice: credinţa, speranţa şi iubirea (caritas, pentru tradiţia latină). De ce a fost înlocuită iubirea prin teamă? Mai întâi, după cum putem observa în urma lecturii întregului paragraf, compararea rostirii lui Dumnezeu cu o sabie cu două tăişuri, analogie pe care realitatea divină o transcende infinit, conduce la imaginea judecăţii. Corespondentul în planul uman al acestei acţiuni judiciare este teama. Rostirea lui Dumnezeu este dreaptă şi de dreptatea ei trebuie să se teamă tot omul. în al doilea rând, pe filieră augustiniană, relaţia dintre teamă şi iubire nu mai pare atât de problematică. Există o devenire interioară care preface această reacţie naturală de teamă *(timor initialis* sau *servilis,* cf. Augustin,/n *Ps.* 120,7,7,PL 37,1680) într-o teamă din iubire *(timor castus).* Substanţa umanului a fost convertită, privirea omului se îndreaptă spre Dumnezeu şi nu, în chip egoist, doar spre sine: de la teama de a nu pieri, sufletul e plin de teama de a nu-i plăcea lui Dumnezeu, de a nu-L iubi şi de a nu fi iubit de El. Judecata, la iminenţa căreia omul răspunde mai întâi cu teamă, este astfel şi o probă a iubirii, o dreptate făcută iubirii. Vezi şi textul din *De septem donis: „Primum ad te venit, utfaciat timentem; novissime, utfaciam diligentem".* Despre teamă ca stadiu începător al devenirii spirituale, ne vorbesc deja Clement *(Paed.* III, XII, 87,1, SC 158 (1970), ed. CI. Mondesert, Chantal Matray, H-I. Marrou) şi Origen *(De prin.* III, 5, VIII). în timpul lui Hugo, Bernard din Clairvaux dezvoltă în *Sermo LIV in Cântic.* (1454b) tema excelenţei acestei situări afective în progresul spiritual: *„într-adevăr am aflat aceasta: nimic nu este la fel de eficace pentru a medita, a păstra, a redobândi harul, ca faptul de a te afla mereu*

Note

154

în faţa lui Dumnezeu nu într-o stare de orgoliu, ci de teamă". Aceeaşi idee se întâlneşte în *Epist.* 372, *Opera omnia,* ed. J. Mabillon, 1.1,335 a; *Sermo XII de diversis* (HOc).cf. DS2,c.25OO.

[23] Cf. *Evr.,* 4,12.

[24] Cf. *Mt.,* 10,28.

[25] în traducerea românească: duhului. Cf. *Evr.,* 4,12.

[26] *Spiritus* are aici înţelesul de parte raţională a sufletului, semnificaţie augustiniană de origine scripturală, cf. E\ Gilson, *Introduction ă l'etude de Saint Augustin,* Paris, Vrin, 1931, p. 53, n. 1.

[27] *Mens* este, potrivit tradiţiei augustiniene, partea superioară a sufletului („Afon *igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur", De Trin.,* XV, VII, 11) şi locul chipului lui Dumnezeu în om (vezi E. Gilson, *op. cit.,* pp. 282-292). Ea cuprinde atât raţiunea, facultatea discursivă, al cărei efect este ştiinţa sau cunoaşterea lucrurilor sensibile, cât şi inteligenţa, capacitatea de a recepta inteligibilul pur, al cărei efect este înţelepciunea sau cunoaşterea intuitivă a inteligibilului, cf. R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination (Appedice sur la terminologie de Saint Augustin),* Paris, 1934, pp. 201-209. *„J)eşi mintea (mens) omenească nu este de aceeaşi natură cu Dumnezeu, ea este totuşi chipul acestui Dumnezeu care este mai bun decât toate; trebuie, deci, să căutăm această imagine şi să o găsim acolo unde natura noastră nu are nimic rău, adică în minte"* (Martin, *Serm. IV in Nat. Dom.* 2, PL 208,109 d-110 a ; *Serm. 34 infesto S. Trin.,* 1276 cd,cf. Aug.,*De Trin.* XIV, VIII, 11, PL 42, 1044). Mintea este excelenţa, eminenţa omului;

755

Note

numai asupra ei se coboară lumina divină: *„Jlluminet (Dens) vultum suum super nos, id est imaginem suam non inferiori nostro quod est caro, sed superiori nostro quod est mens"* (Martin, *Serm.* V, PL 209, 105 d). Dubletul *caro-mens* reprezintă un clivaj ontologic în natura umană, care are astfel o regiune inferioară şi una superioară, identificată cu omul interior şi cu chipul lui Dumnezeu în om, în sensul prezent la Martin de Leon: *„Mintea este chipul lui Dumnezeu în sensul că este capabilă de El, că poate participa la fiinţa sa".* Mintea este *„partea superioară a raţiunii"* (Richard, *De erud. horn. int.* 1,19, PL 196, 1261 b), *„parteaprincipală a omului interior"* (Guilelmus din Saint Thierry, *De nat. dign. amor.* 7,20, PL 184,392 c), *„capul sufletului"* (Aug., *De Trin.* XV, VII, 11, PL 42, 1065), *„punctul suprem ăl sufletului"* (Isaac Stella, *De anima,* PL 194,1881 c-d). Loc al demnităţii ontologice, mintea este şi centru al gândurilor pe care le coordonează aşa cum capul comandă membrelor trupului (Alanus din Lille, *Eluc. in Cant. A,* PL 210,77 d). Această centralitate combinată cu superioritatea *„în ordinea naturilor"* face ca mintea să fie *„mai degrabă nucleul operaţional; nu activitatea noetică* (...)", *„terminus a quo"* şi nu relaţia *„ad quem";* (...) „sediul ontologic al raţiunii chipului" (cf. R. Javelet,/mage *et ressemblance...*, p. 178). Mintea este cel mai frecvent apropiată de *ratio* şi formează împreună chipul lui Dumnezeu care îl distinge pe om de celelalte vieţuitoare. Ea este identificată cu inima la Isaac Stella

(De *anima,* PL 194, 1886 a), Richard din Saint Victor (BM, II, 19, PL 196, 99 d) sau Godefroy **din** Auxerre(Dec/amaftonej25,30,PL 184,455 a). Totodată,
Note
156
mintea poate fi înţeleasă într-un sens global, cuprinzând raţiunea, voinţa şi memoria sau, într-o relaţie specular cu Trinitatea, memoria, *intellectus* şi *dilectio,* aşa cum apare la Petrus Lombardus *(Sermo in Quadrag.* 2, PL 171, 435 bc). *Mens* corespunde persoanei Tatălui ca memorie, ca urmă a lui Dumnezeu în om, ca ceea ce îi permite să îl recunoască şi să îl iubească pe Dumnezeu, ca origine a întoarcerii; Fiului ca *ratio* sau *intellectus,* cum spune Abelard, şi Sfântului Duh ca iubire (sau voinţă). Pentru Hugo, *mens* este sufletul care reuneşte *ratio* (aplicată inteligibilului şi discursului) cu *intellectus* sau *intelligentia* (aplicată domeniului intelectibilului sau al contemplaţiei), cf. R. Baron, *Science et sagesse...*, p. 192 sq. în bună tradiţie augustiniană, *mens* semnifică, la Hugo, şi profunzimile sufletului. în textul de faţă, minţii îi corespunde în registrul funcţiilor omului interior discernământul *(dis-cretio).* în acelaşi timp, în ea sălăşluieşte, ca expresie a profunzimii lăuntrice, intenţia care se află într-o relaţie privilegiată cu adevărul. în fond, mintea este un centru intenţional a cărui cunoaştere deplină o are doar Dumnezeu. Spiritul este centrul cogitaţiilor şi are funcţie mediatoare. Cogitaţiile constituie arhitectura lăuntrică a omului şi sunt în relaţie de determinare reciprocă cu dorinţele a căror regiune este trupul *(caro).*
[28] Pentru semnificaţia augustiniană, *Conf.* X, 11, 18; *De Trinitate* XIV, 6,8, PL 42,1042. *„JM cogitatio augustinienne n'est en effet rien d'autre que le mouvement par lequel notre âme collige, rassemble et recueille, pour pouvoir fixer sur elles son regard, toutes Ies connaissances latentes qu 'elle possede sans Ies avoir encore discernees; c 'est donc*
157
Note
vraiment tout un pour elle que penser, apprendre, et se ressouvenir" (Gilson, *op. cit.,* p. 101, n. 1).
[29] Distincţia dintre *animus* şi *anima* apare cu claritate în *De contemplatione (op. cit.,* pp. 45-46; p. 104, n. 19 şi 20; p. 111, n. 47): *„per oculos animae"* şi *„animus orando". Anima* este de regulă principiul care pune în mişcare corpul, îl însufleţeşte, orientându-1 spre acţiune; totodată, ea desemnează şi centrul dorinţei, orientând astfel corpul spre pasiunile trupeşti. *Animus* însoţeşte rugăciunea şi este un termen augustinian împrumutat de la Varro, *De diis selectis,* cf. Augustin, *De civ. Dei,* VII,23,1; PL 41,212, pentru a desemna sufletul raţional al omului. în textul lui Hugo, el desemnează mai exact regiunea mediană a cogitaţiilor.
[30]Cf.Mf.,6,21.
[31] Cf. Pi., 38,4.
[32] Cf. £Vr., 4,13. [33]Cf.£Vr.,4,13.
[34] Despre triada *oculus carnis, oculus rationis, ocu-lus mentis* sau *cordis* la Hugo, v. *De sacr.* I, X, 2, PL 176, 329 c-d; *In Hier.,* III, PL 175, col. 975 d-976 a. Potrivit lui Hugo, *„sufletul avea în afara sa lumea şi pe Dumnezeu înlăuntrul său. El (sufletul) primise un ochi pentru a vedea' lumea şi ceea ce era în ea: era ochiul trupului. Primise un alt ochi pentru a se vedea pe sine însuşi şi tot ceea ce era înlăuntrul său: ochiul raţiunii. Mai primise încă un ochi pentru a-L vedea înlăuntrul său pe Dumnezeu şi ceea ce este în Dumnezeu: ochiul contemplaţiei" (De sacr.* I, X, 2, PL 176, col. 329 c-d). Triada ochilor corespunde unei geografii spirituale: lumii exterioare a Creaţiei, realităţii interioare şi, mai adânc decât noi înşine, lui
Note
158
Dumnezeu. Stării iniţiale a omului ca vârf al Creaţiei îi corespunde această transparenţă generalizată în faţa unei triple priviri orientate de la exterior spre interior. Păcatul echivalează cu o pierdere dramatică a vederii. Ochiul contemplaţiei se închide, cel al raţiunii devine bolnav şi doar ochiul trupului rămâne treaz. în urma păcatului, omului nu îi mai este evident sensul privirii o dată cu căderea vălului peste lumi întregi. El vede clar în jurul său *(extra se),* cu greu înlăuntrul său *(in se)* şi deloc în zona celestă *(intra se et super se).* De aici, doar credinţa îl mai poate ajuta (cf. *In Hier.* III, PL, col. 975-976 a). Pentru a-L vedea din nou pe Dumnezeu, trebuie ca ochiul contemplaţiei să se deschidă, trebuie să i se redea lumina, să fie luminat de prezenţa Duhului lui Dumnezeu în suflet. Acest ochi luminat este ochiul inimii,*oculus cordis (De vanitate)* sau *oculus mentis.* Iluminarea este un dar al harului *(In Hier.,* PL 175, col. 935).
[35]Cf.£vr.,4,13.
[36] *„Două simulacre, spune Hugo, i-au fost propuse omului pentru a putea vedea invizibilul" (In Hier.* I, 1, PL 175, 926 b). Aceste simulacre sunt imagini sau simboluri, întreg universul este o ierarhie luminoasă de simboluri care îşi corespund unul altuia, se luminează unul pe celălalt şi alcătuiesc o scară ce duce la sursa absolută a luminii şi a inteligibilităţii. *„Astfel, prin intermediul simbolurilor naturii, Creatorul era doar semnificat; dar prin simbolurile harului Dumnezeu îşi manifestă prezenţa, căci El a făcut simbolurile naturii pentru ca noi să înţelegem că El există, iar simbolurile harului pentru a-I recunoaşte prezenţa" (In Hier.* I, 1, PL 175, 926 d). Stă în puterea naturii create faptul de a arăta, de a indica *(demonstrare),*
159
Note
dar nu şi cel de a ilumina. Lumea îşi indică prin aspectul ei Creatorul, dar înţelegerea adevărului este acordată

inimii doar de lumina divină. Relaţia vizibil-invizibil este pentru Hugo, dincolo de dimensiunea etică a cuplului *intus-foris,* una sacramentală, căci priveşte rolul exteriorităţii supuse privirii de a conduce la o semnificaţie, desigur, cu ajutorul luminii. Calea restaurării conţine şi această valorizare simbolică şi eficace a vizibilităţii ca expresie a planului divin. Lumea iluminată este mântuită şi transformată într-un tip de anagogie. *„Universul lumesc este ca o carte scrisă de degetul lui Dumnezeu. Tot aşa, făpturile deosebite sunt ca nişte chipuri care n-au fost inventate din capriciul oamenilor, ci instituite prin voinţa divină pentru a manifesta înţelepciunea invizibilă a lui Dumnezeu" (Didasc,* VII, c. 814). Această perspectivă asupra lumii create nu valorizează doar staticul, ci şi gestul ca aspect privilegiat al vizibilului în calitatea lui de expresie a unei mişcări interioare. Pentru importanta contribuţie a lui Hugo la o teorie a gestului, v. J.-Cl. Schmitt, *Raţiunea gesturilor în Occidentul medieval,* Meridiane, 1998. Pe fundalul ontologic al relaţiei dintre *esse, lucere* şi *videre,* Hugo accentuează pe distribuirea luminii divine şi pe traseul care conduce de la vizibil la invizibil, de la reflex la lumină (cf. R. Baron, *Science et sagesse,p.* 172). Calea spiritului este o pătrundere continuă în regatul invizibilului: *„Prins de realităţile invizibile ale lumii, apoi înălţat la fiinţa invizibilă a sufletului, în sfârşit, exaltat până la taina invizibilă a lui Dumnezeu" (De contemplatione).*

[37]Cf.£Vr.,4, 13.

[3S]*Cf. Apoc,* 20,12.

Note

160

[39] Hugo din Saint Victor asimilează uneori chipul cu asemănarea, alteori, de pildă în *Summa sententiarum,* distinge *ad imaginem* de *ad similitudinem. „Omul este chip al lui Dumnezeu pentru că este după chipul Său: într-adevăr, nu este <astfel> prin natură, ci prin participare la sau imitaţie a ceea ce este Dumnezeirea. Dumnezeu, într-adevăr, este înţelepciunea, Dreptatea, Bunătatea însăşi; pe când el poate fi <doar> înţelept, drept, bun."* Citin-du-1 pe Augustin, Hugo susţine: *„omul este chipul lui Dumnezeu, adică este după chipul Său, pentru că nu este egal cu Tatăl, ci are acces printr-o anumită asemănare. Fiul, care este egalul Tatălui, este Chipul, nu după chipul" {Summa sent.* III, 2, PL 176, 91 b-c). Mai frecventă la Hugo este expresia *ad similitudinem.* Pentru el, asemănarea înseamnă *deiformitas* (îndumnezeirea) *(In Hier.* IV, PL 175, 998 c; V, 1006 b; VII, 1050 b; 1055 c; VIII, 1076 b) sau conformitatea cu Dumnezeu *(ibid.,* VII, 1050 şi 1068); ea presupune raportul dintre model şi imagine (reflexul-semn) *(ibid.,* II, 949 d, 953 b, 954 a-b), raport referitor la teofanii şi ierarhii, de unde adevărul mai mic, „adevărul de umbră" al imaginii îndepărtate *(In Eccl.,* II, PL 175,141 d); ea presupune şi că chipul *(imago)* tinde spre forma divină prin imitaţie şi contemplaţie *(Didasc.* 1,9,747 a): *„asemănarea este în pelerinaj spre contemplaţie" (In Hier.,* 1,926 a). *„yAsemănarea îndumnezeitoare este însăşi contemplaţia divină; într-adevăr, când fiinţele iluminate de ea iradiază, ele primesc într-un anume fel asemănarea cu lumina iluminatoare" (ibid.,* VII, 1055c-1056 a). Hugo mai distinge între *„chipul după raţiune"* şi *„asemănarea după iubire": „omul a fost creat după*

161

Note

chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, pentru că în suflet — care este partea cea mai bună a omului sau, mai degrabă, care este omul însuşi — au fost chipul şi asemănarea. Chipul după raţiune, asemănarea după iubire; chipul după cunoaşterea adevărului, asemănarea după iubirea virtuţii". „Chipul, după ştiinţa, asemănarea, după substanţă. Chipul, pentru că totul este în el după înţelepciune; asemănarea, pentru că este una şi simplă după esenţă. Chipul, pentru că <este> raţional, asemănarea, pentru că <este> spirituală; chipul corespunde figurii, asemănarea — naturii" (Cf. R. Javelet, *op. cit.,* p. 218, n. 245). *„Figura"* se opune adevărului atunci când adevărul înseamnă lucrul însuşi, sau este totuna cu adevărul: *„Figuram disce et invenies veritatem" (De Sacr.* 1,6,2, PL 176, 264 c-d). *„Figura este un termen noetic care corespunde chipului sau asemănării în măsura în care aceşti termeni mediază cunoaşterea, situaţi fiind într-un tip sau arhetip spiritual, care caută să atingă adevărul fiinţei de la care nu are decât un semn"* (R. Javelet, *ibid.).* Problema se pune în cazul asemănării, care din registrul virtuţii trece în cel al substanţei, esenţei, naturii spirituale. Se pare că asemănarea s-ar referi la natură în sensul prezent la Bernard Clunisianul: *„Ad similitudinem secundum essentiam Dei-tatisfactus es immortalis et invisibilis".* Despre sursa augus-tiniană a acestor distincţii precum şi despre asemănările şi deosebirile dintre teoriile susţinute de alţi autori medievali, v. R. Javelet, *Image et ressemblance*, pp. 212-224.

[40]Cf./>y.,4,7.

[41] Cf. I. *Cor.,* 4,16. Despre tema imitării lui Hristos, v. H. Crouzel, *,^'imitation et la «suite» de Dieu et du*

Note

162

Christ dans Ies premiers siecles chretiens ainsi que leurs sources greco-romaines et hebrai'ques", în *Jahrbuchjur Antike und Christentum,* 21,1978, pp. 7-41. [42]*Cf.Evr.,4,* 16.

[43] Cf. *Ps., 2,* 7.

[44] *Cf.Ioan,* 12,28. [45]Cf.£vr.,5,l. ^Cf.Mf.,22,21. [47]Cf.£w.,5,2.

[48] Termenul *dilectio, -onis* vine de la verbul *diligo, -ere* care înseamnă *„a lua de o parte şi de alta, a alege, a distinge, a aprecia, a onora, a iubi".* Acest ultim sens se referă în latina clasică la o afecţiune întemeiată pe alegere

şi reflecţie. Se pare că acest cuvânt va fi preferat atunci când contextul este pregnant spiritual. Totuşi sinonimia *amor-dilectio* nu întârzie, în pofida mărcii stilistice a cuvântului *dilectio.* Tertulian *(Apoi.,* c. 39, PL 1, 474), Sf. Ciprian *(Lib. III ad Quirinum,* c. 3, PL IV, 733), Sf. Ildefonse *{De itinere deşerţi,c.* 90, PL 96,192), Isidor *(Etym.,* lib. 8, c. 3, PL 82, 296) dau ca echivalent exact al lui *„amor"* pe *„dilectio".* în enumerarea celor trei virtuţi teologale, Prosper foloseşte *„dilectio" (Resp. ad capi ta obj.* Vincent., II, 7, PL 51, 171 c). La fel procedează şi Sf. Irineu (IV, 12, PG 7, 226 a). Isidor susţine că *amor* şi *dilectio* se află într-o relaţie de sinonimie, putând fi folosite pentru a desemna atât o iubire bună, cât şi o iubire rea (cf. *Diff.,* lib. 2,142, PL 83, 92), *caritas* însemnând doar iubirea cea bună. Distincţia dintre *dilectio* şi *caritas* se întâlneşte şi la Sf. Fulgenţiu care spune că nu orice *dilectio* este *caritas,* dar orice *caritas* este *dilectio.* Hugo

163

Note

foloseşte *dilectio* în contexte în care ar fi putut fi întâlnit termenul *caritas: „plus diligitur quam intelligitur, et intrat et appropinquat dilectio, ubi scientia foris est"* (1048 b) şi *„vitaperpetua est dilectio" (In Hier.* 6, PL 175,1037 b). Traducem aici termenul *dilectio* prin *dragoste* pentru a rezerva pe cel de iubire doar pentru *caritas.*

[49] Antiteza *caritas-cupiditas* este o constantă a gândirii şi a stilisticii exegetice de extracţie augustiniană. *„Cum pravus est (amor), vocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas"* (Augustin, *In Ps.* 9, n. 15). Există chiar o triadă a formelor cupidităţii: *„Serviunt enim cupidităţi triplici, vel voluptatis, vel excelentia, vel spec-taculi"* (Augustin, *De ver. rel.,* 38, n. 69). Mai departe această triadă devine: *„Vel libidine, vel superbia, vel cu-riositate" (ibid.,* n. 70) sau în alt loc *(In Ps.* 8, n. 13): *„Voluptos carnis et superbia et curiositas".* Tot în *De ver. rel.* (38, n. 71), comentând ispitirea din pustie *(Mt.* 4,1-11), Augustin aşază puterea printre chipurile pe care le poate lua această iubire denaturată numită generic cupiditate sau poftă. Un studiu aprofundat al arborelui cupidităţii la Augustin şi Pascal face Phillipe Sellier, *Pascal et Saint Augustin,* Albin Michel, 1952, pp. 169-196.

[50] Despre excelenţa iubirii-car/tas ca virtute teologală vorbeşte Zenon din Verona (m. 371) în *De fide, spe et caritate* (lib. I, tract. II, PL 11,269-280): *„Constat ergo omne Christianitatis magis in charitate quam in spe vel fide esse depositum"* (c. 275 a). Sf. Ambrozie s-a inspirat în descrierea pe care o face *lub'mi-caritas* în comentariul său la *Cântarea Cântărilor* din Părinţii răsăriteni, mai ales din Origen şi din Sf. Vasile cel Mare. Ieronim se limitează

Note

164

la a glosa pe marginea Scripturilor. Abia cu Augustin, numit şi *Doctor caritatis,* se dezvoltă în patristica de expresie latină o doctrină a caităţii care va influenţa spiritualitatea întregului Ev Mediu (cuvântul *charitas* e anunţat în titlu doar în *Enchiridion adLaurentium seu de fide, spe et charitate liber,* PL 40,231-290, dar ocupă un loc central în *De inoribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum,* ca şi în *De doctrina christiana,* cf. DS II, art. *Charite).* Cei care îi urmează lui Augustin, Sf. Prosper, Sf. Leon, Sf. Cezar din Arles, Sf. Fulgenţiu sau Sf. Grigore cel Mare consideră că originea caităţii nu poate fi doar voinţa omului, ci că se află mai ales în harul acordat de Dumnezeu. *„Tu mediatrix est... Deum humilians, nos sublimans"* (Hugo, *De laude caritatis,* PL 176, 974 b). Caritatea este calea lui Dumnezeu spre om şi a omului spre Dumnezeu. *„Caritas este totodată eros şi agape pentru că Dumnezeu este Iubire, Iubirea care e iubită şi iubirea care iubeşte"* (R. Baron, *Science et sagesse...,* p. 185). Tot Hugo spune *„ubi caritas, ibi cla-ritas"* (De sacr., II, 13,11, PL 176, 539 d). Condiţia angelică în viziunea Sf. Grigore cel Mare *{Moralia,* XVIII, 71; XXXII, 48) aduce împreună *claritas* şi *caritas* care strălucesc precum aurul pur. *Caritas,* pentru Sf. Grigore cel Mare, este *„legea lui Hristos"* care se răsfrânge în toate virtuţile (cf. *Moralia X,* 7). Pentru Guilelmus din Saint Thierry, *„caritatea este ochiul prin care Dumnezeu este văzut, într-adevăr, sufletul are şi el simţuri, are un văz sau un ochi care vede pe Dumnezeu" {Nat. dign. an.,* citat de M.-M. Davy, în *Theologie et mystique de Guillaume de Saint Thierry,* cap. XII, p. 187). Roger Baron

165

Note

sistematizează opt sensuri ale caităţii la Hugo din Saint Victor (cf. n. 38, p. 109 în Hugues de Saint Victor, *De con-templatione...*): 1. virtutea caităţii *{De sacr.,* II, 13, 6); 2. caritatea lui Dumnezeu, *charitas Dei {De sacr.,* II, 13,6; *De laude caritatis,* PL 176,976; *De substantia dilectionis,* PL 176,16 d); acelaşi sens îl are expresia *ignis caritatis {In Hier.,* PL 175,1042 b); 3. caritatea faţă de aproapele, *charitas proximi {De sacr., ibid.; De subst. dilect., ibid.);* 4. caritatea ca specie a iubirii opusă poftei *{De subst. dilect., PL* 176,15 a); 5. caritatea ca dar al lui Dumnezeu, *charitas donum Dei est {De laude charit.,* PL 176,975 c); 6. caritatea care este însuşi Dumnezeu, *ideo Deus est {De laude charit., ibid);* 7. caritatea lui Dumnezeu, *via Dei ad homines {De laude charit.*, PL 176, 972 b) şi *charitate non necessitate fecit Deus opera sua* (PL 176, 721 b); 8. caritatea este totuna cu bunătatea în expresia *nec irascit ipsa vestra charitas mihi debet {De laude charitatis,* PL 176,971 a). Există o sinonimie parţială între *amor-dilec-tio-charitas.* Cea dintre *dilectio* şi *charitas* este permisă de apropierea pe care Hugo o face la începutul opusculului *De laude charitatis* între textul din *Rom.,* 8,39: *quis nos separabit a charitate Dei* şi cel din *Cântarea Cântărilor,* 18, 6: *fortis est ut mors dilectio,* ca şi de apropierea, în acelaşi prolog, între *dilectio vestra* şi *charitas vestra.* în *De subst. dilect.,* ca şi în *De laude charit.* (976 b), Hugo spune că *dilectio* sau *amor* este unicul izvor care se desparte în *amor mundi* (sau *cupiditas)* şi *amor Dei* (sau *charitas).* Doctrina caităţii este

aprofundată în şcoala victorină mai cu seamă de Richard, *Tractatus de gradibus charitatis,* PL 196, 1195-1208; *De quattuor gradibus*
Note
166
167
Note
violentus charitatis, PL 196,1207-1224; *Benjamin maior,* lib. 4, cap. 15-16, PL 196,151-158 şi *Benjamin minor,* cap. 11-13.PL 196,8-10.
[51] Cf. 1 *Tim.* 6,10; Augustin, *Enarr. in Ps.* 90,1, 8, PL 37,1154; *De diversis quaest.* LXXXIII, PL 40,23-25.
[52] *Perfruendo* vine de la verbul *perfruor* care înseamnă *„a te bucura pe deplin, complet, fără întrerupere"* (Cic, *Pis.* 45; *Cat.* 4,4; *Leg.* 1,56; *Fam.* 7,1,1; *Br.* 9). Nuanţa durativă este cea care se impune. Textul lui Hugo sugerează o stare a cărei deplinătate e vecină cu odihna. Aşadar, o bucurie continuă, o împlinire în sensul domolirii unei lipse acute.
[53] Cf. Augustin, *De natura boni,* XXXVI, 36: *‚flon est ergo, ut dixi, peccatum malae naturae appetitio sed melioris desert io. Et ideo factum ipsum malum est, non illa natura qua male utiturpeccans. Malum est enim male uti bono" <„Aşadar, păcatul nu este, după cum am spus, dorinţa orientată spre o natură rea, ci renunţarea la o <natură> mai bună. Şi de aceea rea este fapta, iar nu natura pe care păcătosul o foloseşte rău. Astfel, răul înseamnă a folosi în chip rău un bine>"*
[54] Potrivit lui Augustin, ordinea este expresia raţionalităţii lumii, a sensului creaţiei care conduce spre Dumnezeu, sursa existenţei şi prezenţă providenţială. *De ordine,* I, IX, 27: *„Ordo est quem si tenuerimus in vita per ducet ad Deum, etquem nisi tenuerimus in vita non perveniemus adDeum" <„Ordinea este ceea ce, dacă este urmată în timpul vieţii, ne va conduce la Dumnezeu şi ceea ce, dacă nu este urmată, nu ne va permite să ajungem la Dumnezeul Caritas ordinată* este un *leit-motiv* al *Cântării Cântărilor.* Ea desemnează un tip de iubire, iubirea spirituală, care porneşte de la Dumnezeu şi există prin Dumnezeu. *Caritas ordinată* este o iubire al cărei sens precede într-un fel alegerea: *Jubeşte-Lpe Dumnezeu pentru a alege să fii cu Dumnezeu".* Anterioritatea acestei iubiri este o recunoaştere a sursei autentice, divine, a iubirii, singura a cărei influenţă face din viaţa omului una adevărată, căci *„a fi nu înseamnă altceva decât a iubi""* (Richard din Saint Victor). Pentru o perspectivă detaliată asupra folosirii acestei expresii în scrierile autorilor din secolul al XII-lea, v. R. Javelet, *Image et res-semblance au XII-e siecle,* cap. X, *A Vimage par la charite,* I — *Caritas ordinată.*
[55] Triada iubirii-car/tas: Dumnezeu, aproapele, lumea, descrie progresul ordonat al desăvârşirii spirituale şi se opune triadei malefice: trup *(caro),* lume, diavol. Aici apare peremptoriu dubla semnificaţie a lumii în funcţie de intenţia care îl animă pe cel ce o sălăşluieşte; lumea nu este bună sau rea, ci conţine ca punct de plecare germenele deschiderii către Dumnezeu, ca şi posibilitatea întunericului şi a uscăciunii, ultimele nefiind altceva decât consecinţele unui metabolism spiritual redus la o imanenţă mundană bolnavă.
[56] *‚Jjxmea este tot ceea ce se opune efortului interior de spiritualizare. Astfel, cei care se aventurează spre exterior îşi pun sufletul în pericol. Este destul de firesc că autorii creştini împrumută din literatura antică metaforele ce permit evocarea acestui pericol. Sufletul este ca un vapor pe o mare agitată. Hristos este căpitanul care ştie să se ţină la egală distanţă de Scylla şi Caribda. Ca şi Ulise, creştinul se leagă de catarg pentru a rezista*

Note
168
cântecului sirenelor. Echivalenţa poetică între mare şi lume, bine cunoscută de la Vergiliu si de la Cicero, şi capcanele navigaţiei ce slujeau deja pentru consolarea filozofului, ilustrează pentru puterile spirituale alarmele pe care le provoacă ieşirea din celula interioară." (J. Paul, *op. cit.,* II, p. 362; cf. H. Rahner, *‚^Atenna cruciş, I: Odysseus am Mastbaum",* în Zeitschr.f.kathol.Theol., 1941,pp. 123-154; II: Das Meer der Welt,în *ibid.,* 1942, pp. 89-118; III: *Dos Schijfaus Holz,* în *ibid.,* pp. 205-224). Pe de o parte, călătoria pe mare, care simbolizează traseul sufletului în această lume, este o alegorie din cultura greacă şi latină, asimilată de spiritualitatea creştină a primelor secole. H. Rahner studiază această *translatio* mitică, mai cu seamă în cazul *Odiseei,* în scrierile lui Tertulian, Iustin, Origen, Clement, Vasile cel Mare, Metodiu. Studiul *Odysseus am Mastbaum* (trad. engl. în *Greek Myths and Christian Mystery,* London, 1963, pp. 328-386) colaţionează cea mai mare parte a materialelor care se referă la interpretarea creştină a mitului lui Ulise şi a mitului sirenelor în contextul alegoriei călătoriei sufletului spre locul care îi va aduce odihna şi fericirea, care devine la Părinţii Bisericii patria celestă. Este interesant de notat că, potrivit lui Clement Alexandrinul *(Paed.* III, II, 59,2), creştinii purtau un inel pe pecetea căruia era gravat un vas care călătorea spre cer şi era ajutat de Duhul Sfânt care sufla în pânze. EuirXoia (călătorie bună) era salutul obişnuit al creştinilor acelor vremi. Pentru vechea rugăciune euirAoicc, v. *Anthologia Palatina,* IX, 9; pentru rugăciunile creştine, v. Grigore de Nyssa, PG 44, 1013 d; 1016 a; Victricius din Rouen, PL 20,444 b. O rugăciune euuXoia s-a păstrat în liturghia
769
Note
romană: *„Exaudi nos, Domine Deus noster, et Ecclesiam tuam inter mundi turbines ftuctuantem clemenţi*

gubernatione moderare, ut tranquillo cursu portum perpetuae securitatis inventat". Imaginea are aceeaşi semnificaţie eshatologică la Paulinus de Nola, *Epistola* XXIII, 30: *„Christus quasi naves suarum onerarias opum deducat in portum salutis, victricibus fluctuum puppibus virides laetus imponat coro-nas".* Pe de altă parte, teama de mare şi de riscurile navigaţiei este şi o moştenire semitică. Plasarea ei în câmpul vieţii spirituale este foarte frecventă în Psalmi: *„El* (Domnul) *a zis şi s-a pornit vânt furtunos şi s-au înălţat valurile mării. Se urcau până la ceruri şi se pogorau până în adâncuri, iar sufletul lor întru primejdii încremenea" (Ps.* 106,23-27) sau *„J)e n-ar fi fost Domnul cu noi* (...), *apa ne-arfi înecat pe noi, şuvoi ar fi trecut peste sufletul nostru. Atunci ar fi trecut peste sufletul nostru valuri înspăimântătoare" (Ps.* 123, 1 şi 4-5). în revărsarea acestei ape a mâniei, putem vedea o figură a strategiei divine a salvării: arca *(„Iar când pământul a fost acoperit de ape, înţelepciunea l-a mântuit şi pe cel drept l-a purtat în slaba arcă de lemn",* înţelepciunea lui Solomon 10,4). Despre originea simbolismului corăbiei, după cercetările lui F.J. Dolger.E. Peterson, K. Goldammer, H. Rahner, Jean Danielou susţine: *„Tertulian şi Hipolit ne apar ca fiind, independent unul de celălalt, la originea dezvoltărilor ce au condus la a vedea în corabie fie simbolul Bisericii universale, fie pe acela al bisericii locale, şi la unul şi la celălalt acest simbolism are rădăcini iudeo-creştine şi pare a fi în special în legătură cu tema apocaliptică a corăbiei ca simbol al Israelului în «Testamentul celor XII Patriarhi». Notăm că pentru*

Note

170

Hipolit această dependenţă este cu atât mai verosimilă, cu cât el utilizează mai ales «Testamentele». Această evoluţie a fost fără îndoială uşurată de locul ocupat în literatura elenistică de tema corăbiei ca simbol al statului. Avem deci aici un exemplu în plus al adaptării unei imagini iudeo-crestine la o întrebuinţare elenistică" (Simbolurile creştine primitive, trad. de Anca Opric şi Eugenia Arjoca Ieremia, Amarcord, Timişoara, 1998, p. 66).

[57] Imaginea vasului credinţei are două surse: una este tradiţia literară a Antichităţii greceşti şi latine (v. *supra* n. 27), alta este istoria vetero-testamentară a construirii arcei lui Noe, în care e adunată o lume exemplară pe care Dumnezeu o salvează de la urgia potopului. Arca este simbolul unei răsplătiri şi al promisiunii unei noi lumi. Ea este totodată, în sens alegoric, interioritatea care îl adăposteşte pe om de tumultul lumii. Hugo scrie două lucrări pe această temă: *De arca Noe morali,* PL 176,617-680, şi *De arca Noe mystica,* PL 176,681-704. Arca este, din perspectivă morală, o expresie a reculegerii, a fugii de lume, a distanţei salvatoare. Mistic, ea intră într-o serie simbolică din care fac parte *cubiculum* (v. Mt. 6,6), *oraculum, templum, altarus, ara,* locuri ale întâlnirii cu Divinitatea, care circumscriu registrul interiori taţii, câmpul spiritualităţii (v. în acest sens n. 13, pp. 161-162 la Sf. Augustin,Z)e *magistro,* trad., introd., note şi comentarii de E. Munteanu).

[58] Despre *conditio* şi *restauratio,* cele două opere ale lui Dumnezeu, v. *De sacramentis* I, 3, 34, PL 176,234. întreaga istorie ca manifestare a planului Creatorului este centrată de evenimentul întrupării Fiului lui Dumnezeu şi al jertfei sale răscumpărătoare. Astfel, istoria de până

171

Note

la Iisus Hristos este una a creaţiei, a întemeierii, a constituirii. Cea de după Iisus inaugurează un timp al reîntoarcerii, al recuceririi proximităţii, al refacerii chipului divin în om. Este *opus restaurationis* în care lucrează harul asemănării *(gratia simili'tudinis),* spre deosebire de harul creaţiei *(gratia creationis),* manifestă în *opus creationis.* Această viziune asupra istoriei determină planul lucrării celei mai importante a lui Hugo: *De sacramentis christianae fidei. „Cest l'ecole victorine qui utilise et approfondit le mot avec le plus de soin, avec et apres Hugues; elle distingue l'opus conditionis pour l'opposer ă l'opus restaurationis, l'oeuvre creatrice etl'oeuvre redemptrice; la premiere est illud quofactum est, ut quod non erat esset, et quo infor-mia sunt formata et formata disposita (De sacr.,* PL 176, col. 183). Au *pluriel Ies opera conditionis sont Ies naturae rerum que Ies philosophes ont tente de comprendre et d'expliquer (De arca morali,* VI, 6, PL 176, col. 1272 b). *Une autre distinction apparaît, celle de l'ordo conditionis qui s'oppose a l'ordo cognitionis (Didascalicon,* VII, 29, PL 176, col. 835 a); *dans ce dernier l'homme par son in-telligence remonte des ceuvres de Dieu ă leur auteur, alors que celui-ci a cree le monde suivant le plan de sa Sagesse pour l'offrir ă la reflexion humaine, comme moyen de parvenirjusqu 'ă Lut[l]* (Pierre Michaud-Quantin, *„Condicio-Con-ditio. Notes de lexicographie medievale", în Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen-Age,* Roma, 1970, pp. 38-39).

[59] R. Baron *(Six opuscules...*, n. 1, p. 98) remarcă faptul că Hugo utilizează aici simbolismul rabinic şi

Note

172

patristic al vârstelor lumii. Cf. Augustin, *De diversis quaest.,* LXXXIII, 58,2, PL 40, 43.

[60] Hugo, spre deosebire de multe tratate din epocă, se referă la şapte vicii capitale: orgoliul, invidia, mânia, tristeţea, avariţia, lăcomia, desfrânarea. în *Tratatul practic* (studiu introductiv, trad. şi comentarii de Cristian Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 1997, cap. *6, Despre cele opt gânduri)* al lui Evagrie Ponticul, găsim următoarea listă a gândurilor sau duhurilor: lăcomia (ŢOCorpijiapŢia), preacurvia (iropvcicc), iubirea de arginţi (quXcxpŢupia), tristeţea (Xuire), mânia (bpŢTi), acedia (dx-nSia), slava deşartă (jcevoSo£ia), trufia (uTrepTfpavLoc). Teoria acestor opt gânduri sau duhuri rele a fost preluată de toată tradiţia monastică orientală şi occidentală. Discipol al

lui Evagrie, Cassian o reia în *De Institutiis* (V-XII): lăcomia, preacurvia, avariţia (iubirea de arginţi), mânia, tristeţea, acedia *(anxietas sive taedium cordis, „amarul inimii",* trad. C. Bădiliţă), slava deşartă, trufia, şi în Collationes V *(Conf.* V, 2, SC 42, ed. Pichery, p. 190); v. studiul lui S. Marsili, *„Giovanni Cassiano edEvagrio Pontico",* în *Studia Anselmiana* 5, Roma, 1936. Lista aceasta e preluată şi modificată de Grigore cel Mare în *Moralia:* acedia devine invidia; trufia este eliminată din lista celor opt pentru că i se conferă statutul de viciu suprem; ordinea este schimbată. în secolul al XIII-lea, lista celor şapte păcate capitale se fixează definitiv şi va fi răspândită mai ales de Contrareformă, timp în care s-a făcut confuzia între păcate capitale şi păcate mortale (v. M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins,* Michigan, 1952; despre iconografia păcatelor între secolele XIII-XVIII, v. J. Delumeau, *op. cit.,* pp. 281-289). I. Hausherr *(„JL'origine de la theorie*
173
Note
orientale des huitpeches capitaux" , în *De Doctrina spirituali christianorum orientalium, Quaestiones et scripta I, Orientalia christiana* XXX, 3 (1933): 164-175) susţine teza potrivit căreia lista gândurilor rele întocmită de Evagrie este pregătită de scrierile în care Origen vorbeşte de Xoyt.crp.OL. La Origen se întâlnesc (piXoirXouria (iubirea de arginţi), TO irveujioc rfig xevoSo^Lcxg (duhul slavei deşarte), TO 7rveujj.oc TT|C; em-frujjuccţ; (duhul poftei neînfrânate), TOU (poftou (duhul mâniei), TT£ TJ&OVTJC; (al plăcerii), rfig bpŢTic; (al mâniei, cf. *In Matthaeum* XV, 18). în *In Ezechielem* (6,11) se adaugă b SaijJiiov TT|g XuVng (demonul tristeţii) şi b Scujuov Tn£ Ttopveiac; (demonul preacurviei). în comentariul la Exod *(In Exodum* 8, 5) avem: *spiritus fornicationis, spiritus avaritiae, superbiae spiritus, spiritus irae, spiritus invidiae, vanae gloriae.* Tot aici apare şi ideea unei succesiuni a demonilor şi a sugestiilor lor. Listele origeniene nu sunt niciodată închise. Termenii &XT|5ia <3i ŢoarpijiapŢia se regăsesc într-un fragment din *Horn. in Luc,* păstrat în greceşte (v. SC 87, pp. 502-503), unde acedia este plasată între ispita somnului şi cea a laşităţii. Cert este că la Origen se regăsesc elementele constitutive ale listei evagriene, ca şi ideea unei succesiuni, fără a fi vorba însă de o listă închisă, adică de o ordine şi de un număr fix de elemente. în *Etude historique et doctrinale* la *Tratatul practic* al lui Evagrie (SC 170), A. Guillaumont analizează teoriile explicative propuse până la el, urmărind în principal două întrebări: de ce numărul opt şi de ce aceşti demoni? O. Zockler *(„Das Lehrstiick von den sieben Hauptsiinden. Beiträge zur Dogmen und zur Sittengeschichte", Biblische und*
Note
174
Kirchenhistorische Studieri, III, Miinchen, 1893), L. Wrzol *(„Die Hauptsiindenlehre des Johannes Cassianus une ihre historischen Quellen",* în *Divus Thomas, Jahrbuch jur Philosophie und spekulative Theologie* III, 1, Freiburg (1923): 385-404 şi 2 (1924): 85-91) şi J. Stelzenberger *{Die Beziehungen der Friihchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa,* Miinchen, 1933, pp. 379-402) susţin geneza stoică a teoriei evagriene prin reunirea celor patru *pathe* fundamentale (tristeţea, teama, dorinţa şi plăcerea) cu cele patru vicii principale (nebunia, laşitatea, nedreptatea şi licenţiozitatea). A. Guillaumont *(op. cit.,* pp. 74-75) observă caracterul artificial al acestei ipoteze explicative, acceptând însă o influenţă stoică asupra lui Evagrie în ceea ce priveşte doctrina despre *apatheia* şi prezenţa laşităţii care se află în vecinătatea acediei. Din toată lista stoică doar tristeţea (Âuirn) este prezentă efectiv la Evagrie. Guillaumont ne propune să vedem în lista viciilor o „temă literară larg răspândită" în epoca elenistică *(op. cit.,* p. 75, n. 3 şi 4). El aminteşte listele de **XOŢIOIIOI** prezente în *Noul Testament (Mc.* 7,21-22; Mt. 15,19; *Rom.* 1,29-31; 13, 13; *1 Co.* 5, 10-11; 6, 9-10; *2 Co.* 12, 20-21 etc.) şi în textele de la Qumran *(Rouleau de la Regie,* IV, 9-11, trad. A. Dupont-Sommer, în care se găsesc termeni echivalenţi celor evagrieni; *Le Testament de Ruben* II, 1, ed. Charles, p. 3, care are cele mai mari afinităţi cu textele lui Evagrie). începând cu R. Reitzenstein şi continuând cu Th. Zielinski, Măria Gothein şi M.W. Bloomfield, a apărut o a treia cale de a explica doctrina celor şapte păcate capitale: prin teoria celor şapte sfere planetare. Această ipoteză explicativă invocă concepţia gnostică despre cei şapte guvernatori ai
775
Note
sferelor planetare, cărora le corespunde un anumit viciu, şi Cartea lui Enoch care vorbeşte despre şapte puteri astrale revoltate. Dar această teorie dă seama doar de o clasificare septenară, şi nu de lista iniţială care cuprinde opt elemente. Adăugarea sferei stelelor fixe la cele şapte sfere planetare nu rezolvă problema întrucât nu e posibil ca acesteia să-i corespundă o entitate rea sau un viciu. Pe de altă parte, Schiwietz *(Das morgenländische Monchtum* I—II, Mainz, 1904) propune o geneză platoniciană a listei lui Evagrie, motivând-o prin ordinea XoŢiajioi-lor care respectă triho-tomia sufletului. Dar, remarcă Guillaumont, aceasta explică ordinea, nu însă termenii şi numărul lor. în cazul unei influenţe platoniciene, s-ar fi cuvenit ca numărul să fie 9, şi nu 8. Concluzia lui Guillaumont este în favoarea originalităţii lui Evagrie; acceptă ipoteza unei geneze origeniene, dar o face să ţină seama de mai multe posibile surse, dintre care tradiţia gnostică preexistentă nu poate fi exclusă. Textele evanghelice şi paulinice furnizează un argument puternic în favoarea numărului 8. Nici influenţa stoică nu poate fi eliminată din calcul, mai ales când este vorba despre tristeţe şi despre importanţa mâniei. Vezi de asemenea Siegfried Wenzel, *„The Seven Deadly Sins: Some Pro-blems of Research",* în *Speculum,* 43,1 (1968): 1-22, şi A. Solignac,art. *„feches capitauf M* DS 12-1,col. 853-862. O foarte utilă sinteză asupra tratatelor despre vicii şi

virtuţi, însoţită de o bibliografie a surselor în greacă, latină şi limbile vernaculare, este lucrarea lui Richard Newhauser, *The treatise on vices and virtues in latin and the verna-cular,* Brepols, Turnhout, 1993, col. *Typologie des sources du Moyen-Age occidental,* fasc. 68.

Note

176

[61]Cf.Mf.,6,9-13.

[62] Lista şi ordinea darurilor Sfântului Duh sunt de inspiraţie augustiniană, cf. Augustin, *De sermone Domini in monte secundum Matthaeum libri duo,* PL 34,1229-1308; *De doct. christ.,L.* II, c. 7. Septenatul virtuţilor nu corespunde virtuţilor cardinale, ci acelora presupuse de fericirile evanghelice. Hugo nu distinge între virtuţi şi daruri, aşa cum va face în teologia ulterioară Toraa de Aquino, de pildă *(ST,* I, Ilae, q. 68, art. 1 şi 2). Doctrina lui Hugo se apropie mai curând de cea a Sf. Grigore cel Mare, conform căreia darurile Sfântului Duh nu se disting de El decât ca efecte diferite ale acţiunii sale unice asupra sufletului. Darul Sfântului Duh este darul prin excelenţă. Aşa cum Iov avea şapte fii şi trei fiice, Sfântul Duh răspândeşte în suflet trei virtuţi: credinţa, speranţa şi iubirea, şi şapte daruri (v. F. Westhoff, *Die Lehre Gregors des Grossen iiber die Gaben des Heiligen Geistes,* Hiltrup, 1940, pp. 4-9, cf. Bouyer, Leclercq, Vanderbroucke, Cognet, *Histoire de la spiritualite chretienne,* voi. II, Aubier, 1961, cap. 6: *Les dons de Dieu).* Teama, mai întâi servilă, apoi filială, iubitoare, castă *(Moralia,* 34,40), este mai curând grija de a nu fi neplăcut lui Dumnezeu şi de a nu fi separat de El, decât frica de a-L ofensa şi de a fi judecat. Pietatea este o „reverenţă iubitoare" care îmblânzeşte teama şi o face plină de grijă faţă de aproapele. în sprijinul ei vine ştiinţa sau cunoaşterea a ceea ce trebuie făcut pentru a-i plăcea lui Dumnezeu şi pentru a-l servi pe aproapele. Această cunoaştere dă puterea de a duce până la capăt lupta cu trupul, cu ispitele, cu toate dificultăţile care tind să submineze încrederea. Judecata *(consilium)* va ajuta sufletul să

177

Note

nu cadă în trufie, îi va da prudenţa necesară. Inteligenţa îi va conştientiza răul de care este copleşit şi nevoia de ajutor din partea lui Dumnezeu; ea va acorda lumina înţelegerii a ceea ce este Dumnezeu şi a ceea ce este sufletul. Forma superioară a acestei *lumen illuminans (Moralia,* XVIII, 81), în care constă acţiunea Sfântului Duh, este înţelepciunea: comuniune a înţelegerii cu participarea la pacea însăşi a lui Dumnezeu. Această înţelepciune şi bucurie sunt hrana îngerilor, *angelorum cibus (In Cant. cant.,* 2), în corul cărora, prin contemplaţie, omul este invitat să intre (cf. *Moralia,* XXXI, 99-100).

[63] *Compunctio* este un termen care marchează legătura dintre spiritualitatea orientală şi cea medievală latină, în spaţiul lingvistic grecesc îi corespund doi termeni, dintre care xccTCCvtf^ig este non-scriptural, iar irevfroQ — scrip-tural *(Mt.* 5,4). Suidas menţionează trei sensuri ale cuvântului Tievîtoc;: doliu purtat după un părinte sau prieten, durere provocată de un accident, plângerea morţii unui zeu. „irevffoc; *este o dispoziţie tristă a sufletului, pricinuită de lipsa unui lucru dorit,* spune Grigore de Nyssa *(De beatitudinis* or. 3, PG 44, 1224 a, trad. rom. în PSB 29, 1983, p. 348). în spiritualitatea creştină, irevtfog primeşte sensul de durere sau tristeţe provocată de faptul de a fi păcătuit, tristeţea pocăinţei, doliu după mântuirea pierdută, cf. I. Hausherr, Penthos.. *.(Teologia lacrimilor,* trad. rom., Deisis, 2000, p. 100). Expresia acestei întristări spirituale este darul lacrimilor, care are proprietatea de a purifica şi de a chema iertarea păcatelor. La Ioan Singuraticul, TT^vfrog corespunde celor trei trepte ale desăvârşirii spirituale: 1) plânsul omului trupesc din întristarea pe care o

Note

178

provoacă hărţuiala gândurilor acestei lumi; 2) plânsul omului sufletesc, născut din conştiinţa păcatului şi din teama care însoţeşte proiectarea eshatologică; 3) plânsul omului spiritual care nu exprimă o întristare, ci o bucurie: bucuria revelaţiei frumuseţilor lumii lui Dumnezeu, cf. I. Hausherr, *Jean le Soli tai re (Pseudo-Jean de Lycopolis), Dialogue surl'âme et Ies passions des hommes,* OCA 120, Roma, 1939, p. 40 sq. Augustin *(De ord.,* 1,1,29; *Cont.* 1,10,65; *En. in Ps.,* 127,10) şi Grigore cel Mare *(Moralia,* PL 76, 118, 259, 753; *In I Reg.,* PL 79, n 325) sunt cei care fac debutul semnificaţiei spirituale a lui irevtfog echivalat prin *compunctio.* O altă contribuţie este cea a lui Cassian, după care *compunctio,* termen scriptural *(Ps.* 59. 5; *Rom.* 11, 8), a înlocuit pe *luctus* din *Verba Seniorum* (cf. *Instit.,* 4,43; *Col.* 20,6-7). După Sf. Grigore cel Mare, *compunctio* este o durere provocată de acţiunea harului în suflet (cf. P. Regamcy, *,£a componction du coeur",* în *La Vie Spirituelle,* Suppl., XIIV (1935), pp. 65-82,citat în L. Bouyer, J. Leclercq, Fr. Vanderbroucke, L. Cognet, *Histoire de la spirituali te chretienne,* voi. II, Aubier, 1961). *,Mai întâi, este o rană prin care Dumnezeu ne face conştienţi de nefericirea noastră, ne trezeşte din somnul falsei siguranţe, întreţine în noi o dispoziţie apăsătoare". Formula ubifuit, ubi erit, ubi est, ubi non est (Moralia* XXIII, 41) conţine cele patru calităţi ale compuncţiei prin care. Dumnezeu aminteşte greşelile trecute, judecata viitoare, relele vieţii prezente şi binefacerile vieţii cereşti. *Compunctio* comportă două aspecte prefigurate de pământurile udate de jos şi de sus, despre care vorbeşte cartea lui Iosua (cf. *Dial,* III, 34), sau de cele două altare ale

779

Note

templului, unul pentru animale, celălalt pentru parfumuri *(Ez.* II, 10,19-20). în această realitate lăuntrică domină atât teama de păcat şi de judecata care va pedepsi (com-puncţia dureroasă, tristă), cât şi iubirea (compuncţia din

iubire) care susţine stările cele mai înalte de rugăciune. Pe de o parte, tristeţe şi teamă, pe de alta,bucurie, ardoarea de a atinge cerul. Astfel, *compunctio* este deja *contem-platio.* La Hugo, *compunctio* se întâlneşte în *De contem-platione,* are un capitol consacrat în *De arca Noe morali* (III, c. 6; PL 176,523-524), în *De sacramentis* (III, p. 13, c. 2; PL 176,527 a: *compunctio* este leacul mâniei); definită în *De modo orandi: „Compunctio est, quando ex con-sideratione malorum suorum cor interno dolore tangitur",* PL 176,179 a; aflată alături de penitenţă, la baza acelei *scala coeli,* atribuită în Ms. Bruxelles Bibi. Royale, 978, fol. 39 v. lui Hugo. Spiritualitatea orientală are un corespondent fidel în doctrina lui Hugo care pune *compunctio* în relaţie cu cunoaşterea de sine, dispreţul de sine, condamnarea de sine, aşa cum la Evagrie şi la Efrem Şirul începutul lui ir^vfrog este cunoaşterea de sine, cf. R. Baron (ed.), *De contemplatione.* ..,p. 101, n. 10. în De *contem-platione,* ms. Paris BN 14852,fol. 42 r: *„Din compunctio iau naştere plângerile pocăinţei; din plângeri, dispreţul lumii; din dispreţul lumii, dispreţul de sine; din ea (compunctio) se naşte virtutea smereniei, de unde izvorăşte sentimentul devoţiunii cereşti, deasupra căreia stă raza contemplaţiei".* Pentru originile orientale ale lui *compunctio,* v. I. Hausherr, Penthos. *La doctrine de la componction dans l'Orient chretien,* Roma, 1944 *(Teologia lacrimilor. Plânsul şi străpungerea inimii la Părinţii răsărite ni,*

Note

180

cu o antologie de texte patristice, trad. de Mihai Vladimirescu, ed. îngrijită de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000), şi M. Harl, *„JLes origines grecques du mot et de la notion de componction dans la Septante et chez ses commentateurs* (xccTavixKreCTÎkxi.)", în *La langue de Japhet,* Paris, 1992, pp. 72-95.

[64] Pentru distincţia interior-exterior în cazul omului: *Mc.* 7,21; *Mt.* 6,4 şi 18; *Le,* 11,39. Contextele paulinice: *Rom., 1,* 22; *Ef.* 3, 16; *2 Co.* 4, 16. Perioada patristică: Origen: *Horn. in Numeros* 24, 2, GCS 7, pp. 227-229; *Horn. in Leviticum* 1,1 şi 3,7, GCS 6,1, pp. 280 şi **312;** 14, 3, GCS 6, **p.** 484; **III,** 7, **VII,** 2-3, **VIII, 1, SC** 286 (1981), ed. M. Borret, pp. 150-151,302-303,322-323; XII, 5, XVI,7,SC 287 (1981), ed. M. Borret, pp. 186-187, 298-299 ; *Horn. in Genesis* 1,13 şi 15; GCS 6,1, p. 15 şi 19; 13,4,GCS8,pp. 119; 1,2,1,11,1,12-13,1,14-15, SC 7bis (1985), ed. H. de Lubac L. Doutreleau, pp. 28-29, 52-53, 56-57,66-67 ; *Horn. in Exodum* 2, 2; 8, 6; 9,4; 10, 3, GCS 6,1, pp. 157,230,243,248; SC 321 (1985), ed. M. Borret, pp. 78-79,268-269,302-303,316-317 ; *Horn. inJeremiam* 1,13, GCS 3,pp. 10-11; *Comment.in Ep.adRomanos* 1,19 şi 2,13, PG 14,871 a şi 912 d-913; *Horn. in Ep. ad Romanos* 7, 4, PG 14, 1110 b; *De prin-cipiis* IV, 3,7 şi 4,9; *Contra Celsum* 2,48; 6,63; 7,38; 7,46,GCS l,p. 170 şi GCS 2,p. 134,188,197'. *Athanasie din Alexandria în Orientalia Christiana Analecta,* 1.117, Roma, 1938, pp. 5-8: două fragmente din secolul al IV-lea, publicate de F. Diekamp; Grigore de Nyssa, *In Canticum,* I şi XIV, PG 44,769 c şi 1061 c; *De perfectione,* PG 46, 260 c, *De virginitate* 23, 7, PG 46, 413, *Epist.* II, 17,

181

Note

PG 46,1013 c; Cassian, *Conf.,* SC 42 (1955), p. 75; **III,** 7 şi 8; IV, 19; V, 9; VI, 10,1; VII, 2,1,42, pp. 245; 2,3; 3,1; 5, 6; 8, 1; 15; 16; 21; VIII, 3; IX, 21; XVI, 22, 2, SC 54 (1958), p. 241; XXII, 3, 6, 14, 15; XXIII, 1,11; *XXIV,3,4;Instit.*11,9,1 şi 3; II, 14; V, 11,1, SC 109, p. 206 ; V, 13 şi 21; XII, 11, 3 şi 29,2; Augustin, *Conf.* XIII, 22,32-23,33, PL 32, 858-859; *De quantitate ani-mae* 28,55, PL 32,1066-1067; *De magistro* 1,2, PL 32, 1195; *De vera religione* 39, 72, PL 34,154; *De Genesi contra manichaeos* 1,27,28, PL 34,186; De *Genesi liber imperfectus* 16,60, PL 34,243; *De Genesi ad litteram* III, 20, 30-32, 292-293; *Quaest.* 51, PL 40, 32-34. **Pentru** secolul al XII-lea, Bernard, *Sermones in Cantica* 82, 6, PL 183,1180 b; 16,2,849 d; 24,6,897 a; Guilelmus din Saint Thierry, *Epistola adfratres de Monte Dei* (213, ed. J.-M. Dechanet, Paris, 1956, p. 126), *Aenigma fidei* 6, PL 180,399 b, 402 d, 433 d-434 a; *De natura et dignitate amoris 9,* PL 184, 385 d; 15-20, PL 184, 390 c-392 d; *Expositio super Cantica,* passim; Richard din Saint Victor, *Quaestiones in epistola ad Romanos* 15 8, PL 195,471; *Ex-plicatio in Cantica* 15, PL 196,45 a-b; *Benjamin minor* 70, PL 196,51a; *Benjamin major* II, 17,97 cd-98; II, 18,99 a; *Adnotatio in Psalmum* 40,322 bc; *Adnotatio in Psalmum* 80, PL 196,327 a-b; *Adnotatio inPsalmum* 118,PL 196,359 a-b; *In Apocalypsim* I, 1, PL 196, 686-687 c; *De extermi-natione mali...,* II, 6 şi 7,1092 ab-94 b; III, 18,1114-1116; *De eruditione,* I, 19, PL 196,1261 b; II, 35,1333 a; *De stătu interioris hominis* I, 1, 1117 d-1118 a; 24, 1133 c (cf. DS 7, col. 650-658).

Note

182

[65] în Noul Testament, boala este semnul exterior al păcatului, iar vindecarea — o exorcizare *(Le.* 13,10-16; *Ut.* 8,16-17; *Mu* 12,22-24; *Mc. 2,*5). Tămăduirea prin Sfântul Duh este transmisă ca misiune ucenicilor *(Le.* 10, 8-9). Ea este însoţită de anunţarea împărăţiei lui Dumnezeu şi pregătită de o deschidere lăuntrică pentru primirea vindecătorului *(Mc.* 1,40; *Mt.* 8,2; *Mt.* 8,10; *Mc.* 5,34; *Mt.* 9, 27-29). Iisus însuşi îşi defineşte misiunea în termenii unei terapeutici: *„JSIu cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. N-am venit să chem pe drepţi, ci pe păcătoşi la pocăinţă" (Mc.* 2,14-17). Figura lui Hristos ca medic al trupurilor şi al sufletelor apare în Scrisorile lui Antonie, Barsanufie, la Chirii al Ierusalimului *(Cateheza* 10,13), Clement din Alexandria *(Paed.* 1,1, 4; 1,2, 6; I, 3, 3; I, 51,1; 1,83,1; 111,70,1; III, 98,2),Origen(ffom.mLev., 1; *Corn. in Luc.* 13, 2-3; *Corn. in Matth.* 13, 5), Ioan Hrisostomul *(Horn. in Gen.* 27, 1); v. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul, op. cit.,* p. 144. Augustin *(Sermo* LXXXVIII) vorbeşte şi el despre Hristos-medicul care a asumat natura omenească bolnavă

pentru a-i oferi sănătatea eternă. Hristos vindecă mai întâi ochiul credinţei *(oculusfidei),* pregătindu-l pentru vederea preafericită, căci *„cel care nu poate vedea încă ceea ce Domnul vrea să-i arate, nu trebuie să aibă pretenţia de a vedea dintr-o dată ceea ce trebuie să creadă, ci mai întâi să creadă pentru a-şi vindeca ochiul care îi va permite să vadă".*

[66] O imagine asemănătoare regăsim la un alt victorin, Achard: „... *Itaque ejectus est homo de luce cognitionis ad tenebras ignorantiae de justiţia ad iniquitatem, de pace ad confusionem, de monte contemplationis, in valem*

183

Note

plorationis, de libertate in servitutem, de Jerusalem in Babylonem" (S. VII,2,f. 64 a). V. J. Chatillon, *The'ologie spiritualiste et inetaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint Victor. Etudes d'histoire doctrinale precedees d'un essai sur la vie et l'oeuvre d'Achard,* Paris, Vrin, 1969.

[67]Cf.F*., 136(137), 1.

[68]Cf.Luca,ll,l-2.

[69] Cf. *Ps.,* 68, 3.

[70] Cf. Ps., 39,2. [71]Cf.M/.,5,3.

[72] în acest pasaj, Hugo face un comentariu la textul Sfântului Irineu: *„Gloria Dei, vivens homo",* PG 7, 1037 b; SC 100,648,cf. Roger Baron,în Hugues de Saint Victor, *Six opuscules...,* n. 1, pp. 112-113.

[73] Necesitatea credinţei, când ochiul contemplaţiei este stins, se va converti în vedere, în transparenţa finală a iubirii, în contemplaţie. Despre raportul dintre vedere şi credinţă, v. *Summa sententiarum,* tr. I, c. I, col. 44-45. Sacramentul credinţei, sau credinţa care este o pregustare a vederii preafericite, este pe larg analizat în *De sacramentis,c.* I, col. 327. Definiţia credinţei este următoarea: *„fides est certitudo (De sacramentis legis naturalis,* col. 35; cf. *Summa sententiarum,* tr. I, c. I, col. 43, se adaugă *volun-taria) rerum absentium supra opinionem et infra scientiam constituta",* cf. DTC, VII, col. 273-274. Despre vederea de dinaintea căderii, v. *De sacramentis* I, part. VI, c. XIV, 271: omul îşi cunoştea Creatorul prin „inspiraţie interioară" *(ea, cogitatione, quae potius intus per inspirationem ministratur)* şi prin contemplarea prezenţei lui Dumnezeu. Era o cunoştere mai mare şi mai certă decât cea pe care

L

Note

184

o aduce credinţa, dar mai redusă decât cea la care se va accede prin vederea preafericită. Vederea de dinaintea căderii poate fi descrisă ca o contemplaţie în prezenţa Creatorului, ca o iluminare interioară care nu permite îndoiala (cf. *De arca Noe morali,* prol.; I, c. 4; IV, c. 5, PL 176,619-620,632-633,670-671). Hugo, în doctrina contemplaţiei, menţinând transcendenţa divină şi imposibilitatea contemplaţiei nemediate *in via,* crede în fericirea supremă ca vedere nemediată a lui Dumnezeu.

[74] Cf. *Iov,* 5,2.

[75] Hugo sugerează, în deplină cunoaştere a sensului ebraic, nuanţa permisivă a formei verbale utilizate. Despre studiul textului ebraic şi despre relaţia şcolii de la Saint Victor cu şcolile exegetice rabinice ale vremii, v. J. Chatillon, *„JM culture de l'ecole de Saint Victor au XII-e siecle",* B. Smalley, *The study ofthe Bible in the Middle Ages,* Oxford, Balckwell, 3e, 1983, şi R. Brendt, *Andre de Saint Victor, exegete et theologien,* Paris, Turnhout, 1991.

[76] Cf. *Mt.,* 4,13. Hugo reţine aici sensul literal din Vulgata: *„cu orice cuvânt care iese din gura lui Dumnezeu",* şi nu sensul pe care îl presupune textul aramaic: *„cu tot ceea ce iese",* pentru a reliefa rolul rostirii lui Dumnezeu, cf. R. Baron, *Six opuscules...*, n. 2, pp. 116-117.

[77] La Augustin, *intelligentia* sau *mens intellectualis (Epist.* 147,18,45, PL 33,617) este capacitatea sufletului de a primi iluminarea divină. Ea este identificată uneori cu *intellectus {In Joan. Evang.,* tract. XV, 4,19, PL 35, 1516-1517; Enarr. in Ps. 31, 9, PL 36,263), cf. Gilson, *op. cit.,* p. 53, n. 1. Alteori *intellectus* este definit ca un dar al lui Dumnezeu *(Ennar. in Ps.* 118, XVII, PL 37,

185

Note

1548), *„une croyance qui s'explicite en science, et une science qui se nourrit de la croyance dont elle assimile progressivement le contenii"* (Gilson, op. *cit.,* p. 42). Cu alte cuvinte, intelectul este efectul harului în ordinea cunoaşterii pornind de la credinţă şi având exerciţiul raţiunii ca propedeutică. Mai târziu, Alanus din Lille dezvoltă în *De donis Spiritus sancti* (cf. O. Lottin, *Psych. et Mor.,* VI, Duculot, Gembloux, 1960, pp. 45-90) o distincţie între intelect şi duhul inteligenţei sau al înţelegerii care, deşi nu este prezentă ca atare la Hugo, poate oferi cel puţin o perspectivă posibilă asupra relaţiei dintre cei doi termeni în context hugonian: *„Există o diferenţă între inteligenţă şi intelect. Inteligenţa este acest dar al Sfântului Duh, pe care îl numim duh al inteligenţei, dar intelectul sau raţiunea este un dar natural* (...) *pentru că intelectul este ochiul minţii. Si datorită acestui ochi, pe*

care îl numim raţiune sau intelect (ratio vel intellectus), se spune despre om că este creat după chipul lui Dumnezeu. Acest ochi este obnubilat în om prin păcat...; dar duhul inteligenţei redă omului claritatea sufletului, restaurând chipul lui Dumnezeu. Astfel, inteligenţa este cunoaşterea realităţilor divine, iluminând ochiul raţiunii pentru contemplarea realităţilor eterne (...)/ *inteligenţa este cunoaşterea realităţilor divine şi graţie ei ochiul minţii este purificat";* cf. R. Javelet, *Image et ressemblance...*, I, p. 174.

[78] Cf. *Mt.,* 5,8.

[79] înţelepciunea *(sapientia)* presupune la Hugo prezenţa divină, adevărul deplin *(„tot ceea ce este adevărat este adevărat şi chiar faptul că ceea ce nu este adevărat nu este adevărat, este adevărat",* Ep., pp. 60-73, cf.

Note

186

R. Baron, *Science et sagesse...,* p. 36, n. 2), precum şi cunoaşterea Binelui suveran, rezervată doar celor care, după ce au parcurs treptele pregătitoare, s-au adâncit în ei înşişi pentru a dobândi înţelegerea supremă. *„Prima investigatio hominis haec esse debet ut scia seipsum et agnoscat quodfactus est. Deinde cum semetipsum agnoscere coeperit investiget, quid sit a quofactus est. Postremo opera quoquo factores sui mirabilia in exercitationem meditari incipiat... Triplici hac via investigatio sapientiae discurrit infinem suum. Finis omnis philosophiae agnitio est summi boni...*", Ep., pp. 77-82, cf. R. Baron, *op. cit.,* p. 36, n. 4. înţelepciunea este ajungerea în lumina prezenţei divine, la capătul unui parcurs intelectual şi spiritual de interpretare a cărţii lumii; ea este întâlnirea fericită dintre efort şi dar: înţelepciunea contemplaţiei. Prin ea omul se eliberează complet de consecinţele păcatului (ignoranţa, concupiscenţa şi moartea), iar plinătatea sensului ei se resfrânge în fiecare concretizare terestră a efortului eliberator, astfel încât drumul parcurs de la artele mecanice până la teologie constă într-o aproximare din ce în ce mai adecvată a înţelepciunii: de la cea practică la cea filosofică, apoi la contemplaţie. M. Blondei rezumă astfel semnificaţia tradiţională a înţelepciunii: *„le terme sagesse a un sens fort et technique qui en reserve l'emploi ă une forme de connaissance contemplative et infuse, concrete et synthetique, amoureuse et savoureuse (sapit), dont l'enten-dement abstrait ou la pensee discursive ne peuvent jamais atteindre laplenitude ni egaler la lumiere, l'unite, l'effica-cite. Elle possede Ies principes; elle n 'a pas ă Ies recevoir d'une autre science. Et, des causes Ies plus hautes, elle*

187

Note

va, d'une vue, auxfins dernieres. Doctrina per studium acquiritur, sapientia autem per infusionem habetur. (S. Thomas, S. Th., I, q. I, a. 6.) Elle est ă lafois cognitiv et inclinatio; elle procede par intuition du reel singulier, per modum connaturalitatis et unionis; elle suppose sans doute une purification prealable, une ascese, mais avânt tout elle re'sulte d'une impregnation subie, non solum discens, sed et patiens divina. La science est l'acte de l'esprit qui sait; la sagesse est l'experience de l'acte meme de ce qui est su, goute, de Vetre qui se communique et se laissepossede; elle est l'union de l'intellectus ă son objet essentiel, mais Voperation principale de cet objet meme" (în Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* voi. 2: N-Z, PUF, 1992, pp. 941-942).

[80]Cf.Mf., 5,9.

[81] Cf. *Luca,* 11,13.

[82]Cf.Mf.,6,33.

[83] Cf. *1 Co.* 3,16 şi *Ef.* 3,16-17. Sălăşluirea Duhului Sfânt în om este dar, forma generică a harului. Omul devine astfel „templu" — simbol al legământului dintre Dumnezeu şi poporul ales, legământ plasat apoi în spaţiul interiorităţii umane. Regăsim la Augustin, sub forma unei invocaţii, transpunerea întâlnirii sacre înlăntrul conştiinţei umane: *„sit ara tua, Domine Deus noster, conscientia mea" (Ennar. in Ps.* 49,21).

[84]Cf. I *Cor.,* 12, 11.

[85] Cf. Gen., 31,53.

[86] Potrivit lui Augustin *(Sernto* LXXXVIII), perturbarea vederii spirituale vine de la concupiscenţă. Comparaţia dintre ochiul trupesc şi ochiul interior este

Note

188

revelatoare: aşa cum ochiul trupesc, făcut pentru a vedea lumina pământească, este ca şi absent în faţa luminii atunci când vederea îi este tulburată de un corp străin, şi ochiul interior, sau ochiul inimii, tulburat şi rănit de concupiscenţă, devine incapabil să privească lumina spirituală, care îi pare astfel un chin. Dar pe când grija faţă de ochii trupeşti face dovada unui instinct ferm, răspunsul la nevoia de purificare şi vindecare a ochiului interior este mai degrabă neglijat, iar omul trăieşte vizibilitatea Creatorului în lumina spirituală ca pe o suferinţă.

[87] *„Jl y a donc, dans l'augustinisme, une illumination physique et une illumination morale comparables en tous points ă l'illumination intellectuelle, et qui repose sur Ies memes bases metaphysiques.* (...) *Considere en tant qu 'etre douede connaissance, l'homme regoitde Dieu une lumiere naturelle : considere en tant qu 'etre soumis aux necessites de l'action, l'homme regoit de Dieu la necessite de ses jugements. II y a en Dieu une loi, qui n'est en lui que lui-meme, et ă laquelle tout ce que n'est pas lui se trouve soumis, c'est la loi eternelle. Cette loi immuable illumine notre conscience comme la lumiere divine notre intelligence"* (Gilson.op. *cit.,* pp. 158-159). Despre

doctrina augustiniană a iluminării, v. E. Gilson, *op. cit.,* pp. 103-125.

Homo interior între metafizică şi mistică speculativă[1]

1. Prolog: „vulnera interioris hominis"[2]

„Eram bolnav. Bernard suferea si el... Ne petreceam
întreaga zi conversând despre fizica spirituală a
sufletului şi despre remediile pe care
le oferă virtuţile contra viciului."
(Guilelmus din Saint Thierry,
Vita sancti Bernardi, 1,12,59)

în *De quinque septenis* şi în *De septem donis Spiritus Sancti,* Hugo din Saint Victor dezvoltă, într-un ritm specific al corespondenţelor subtile şi al simetriilor, o tipologie a maladiei şi a remediului în orizontul devenirii spirituale. Păcatul şi salvarea, coruperea integrităţii naturii umane şi restaurarea ei prin intervenţia taumaturgică a Sfântului Duh sunt văzute ca boală şi vindecare a omului interior[3]. Istoria lăuntrică apare astfel ca un simbol al destinului umanităţii. Suferinţele pe care omul interior le îndură ca urmare a îndepărtării de sursa binelui şi a centrării exclusive pe binele propriu descriu chipul maltratat

pe care omenirea şi-l ascunde sau nici nu şi-l mai cunoaşte de-a lungul unui traseu ce conduce la o totală exteriorizare. Drama părăsirii pecabile a proximităţii divine constă într-o convertire treptată a interiori taţii în exterioritate, convertire care devastează şi ucide. Viciile, aceste forme ale îndepărtării, sunt emisarii violenţi ai morţii, al cărei preludiu îl constituie tocmai suferinţa omului interior. Maladia înstrăinării se manifestă ca un parcurs viclean şi chinuitor spre pierderea de sine. în primă instanţă, omul îşi trăieşte pierzania la un nivel de inferioritate încă nepericlitat explicit. Gestul inaugural constă într-o reorientare a privirii, într-o alegere care distinge aparent între sursa binelui şi bine. Opţiunea vizează binele desprins[4] de propria lui origine şi exprimă de fapt preferinţa pentru centrarea pe sine însuşi. Gestul iniţial al detaşării, deturnarea privirii sau deruta voinţei, îşi dezvăluie viclenia când orgoliul, prima treaptă a exteriorizării, face să iasă la iveală insuficienţa: *„Spunem că orgoliul îl ia omului pe Dumnezeu: orgoliul este într-adevăr iubirea propriei excelenţe, când mintea iubeşte doar binele pe care îl are în ea însăşi, adică nu şi pe Cel de la care a primit binele. O, orgoliu ciumat, ce faci? De ce faci ca râul să se rupă de sursă? De ce faci ca raza să se desprindă de soare? Pentru ce altceva decât pentru a-l secătui, nemaiavând apă, şi pentru a o transforma în întuneric, o dată desprinsă de sursa de*

lumină; pentru ca şi unul şi celălalt, în clipa în care încetează să primească ceea ce nu au încă, să piardă totodată chiar şi ceea ce au? într-adevăr, când înveţi să iubeşti darul fără a iubi şi pe Cel care dăruieşte faci astfel încât cel care îşi arogă pe nedrept o parte a binelui dăruit de El să piardă tot binele care este în sine însuşi, deşi nu poate avea vreun profit din ceea ce are atâta timp cât nu îl iubeşte în Cel de la care îl are. Cum tot binele vine, într-adevăr, de la Dumnezeu, nu ajută la nimic să ai vreun bine în afara lui Dumnezeu. Dimpotrivă, pierzi chiar şi ceea ce ai dacă nu iubeşti ceea ce ai în Cel şi cu Cel de la care ai. Cine nu cunoaşte decât binele pe care îl are, îl iubeşte în mod necesar în sine însuşi, deşi atunci când priveşte în altul binele pe care nu îl are în sine, cu atât mai amară îi este lipsa care îl macină, cu cât el nu iubeşte pe Cel în care sălăşluieşte tot binele"[5].

Omul îşi consumă rolul activ în acest scenariu prin capacitatea propriei libertăţi de a vădi o deficienţă[6]. El se vrea pe sine pentru sine, dar binele propriu nu îl satisface şi atunci caută o altă sursă. Binele celuilalt este imediat dorit, lăsând orgoliul-să genereze invidia.

„Şi iată de ce invidia urmează orgoliului: cel care nu îşi adânceşte iubirea acolo unde sălăşluieşte tot binele, cu cât se mândreşte în mod greşit cu binele

propriu, cu atât mai chinuitor se tulbură din cauza binelui celuilalt. Astfel, suficienţa îşi primeşte pe bună dreptate pedeapsa: ea dă naştere tocmai invidiei. Pentru a nu fi vrut să iubească binele comun tuturor, este drept ca ea să fie acum roasă de invidie faţă de binele celuilalt. Cu siguranţă, succesul fericirii celuilalt nu ar consuma-o într-atât, dacă prin iubire ea l-ar avea pe acela în care sălăşluieşte tot binele. Ea nu ar considera că binele celuilalt îi este străin dacă ar iubi propriul bine acolo unde ar

avea în acelaşi timp şi binele propriu şi binele celuilalt,."[7] însă calea concupiscenţei, astfel deschisă, nu poate decât să facă din cel ce păşeşte pe ea victima propriei sale insaţiabilităţi, determinând ca tensiunea dintre dorinţă şi capacitatea de satisfacţie să se exprime ca irascibilitate. Inima, identificată cu omul interior, se umple de mânie când binele altuia nu poate fi dobândit, iar binele propriu provoacă dezgust. într-un fel, la capătul acestui delir concupiscent, omul a pierdut în chip explicit totul. Prin orgoliu s-a depărtat de Dumnezeu, prin invidie de aproapele, iar prin mânie nici măcar pe sine însuşi nu se mai are. Distanţa originară s-a dovedit a fi cauza eficientă a îndepărtării de sine, a crizei interiorităţii, care constă în tristeţea de a nu mai afla prilejul nici unei bucurii lăuntrice. Conştiinţa nefericită pe care Hugo o plasează în miezul suitei de consecinţe ale centrării pe sine ca sursă a binelui marchează eşecul inevitabil

al autarhiei interioare. Omul este doar capacitate de a viza şi de a recepta, posibilitate a umplerii acestei vizări, dar nu şi sursă a satisfacerii ei[8]. Interioritatea se menţine ca libertate şi totodată ca posesiune a binelui într-o relaţie în care termenul vizat transcende capacitatea dorinţei de a-l asimila[9]. Cât timp este în acest raport, *homo interior* are bucuria şi pacea. Dimpotrivă, dând curs unei alte plasări, faptul de a avea îşi pierde temeiul. Imanentizarea tipului de relaţie a cărei adecvare era dată doar de prezenţa transcendenţei consacră o lipsă, îi conferă acesteia putere. Efectul ei nu poate fi decât contrarul bucuriei.

Astfel, viciile despuierii îi întind tristeţii biciul. Din acest moment critic, exteriorizarea dobândeşte o evidenţă sporită. Traseul păcatului seamănă cu o expulzare, cu o izgonire spre o consolare prin bunuri exterioare. Avariţia îl pregăteşte pe om să cedeze seducţiei lăcomiei şi exceselor ei, care vor găsi inevitabil împlinirea în inflamările înrobitoare ale desfrânării. Caracterul maladiv şi violent al acestor forme ale înstrăinării poate fi abordat doar din perspectiva omului interior, a cărui suferinţă sugerează o sensibilitate, precum şi o voinţă bună neputincioasă. Capacitatea de a suferi este şi ceea ce face posibilă însănătoşirea, chemarea şi primirea remediului. Traseul descris constă într-o pierdere treptată a puterii, o secătuire şi o întunecare spirituală, o cădere din demnitate în ruşinoasă captivitate.

„De aceea, după orgoliu, invidie şi mânie, care despoaie omul, urmează imediat tristeţea care îl biciuie pe omul dezgolit. Tristeţii îi urmează avariţia care îl alungă pe omul biciuit, pentru că, bucuria interioară fiind pierdută, avariţia împinge spre căutarea exterioară a consolării. Apoi vine lăcomia care îl seduce pe omul alungat: acest viciu ispiteşte în primul rând şi de foarte aproape sufletul care aspiră la bunuri exterioare, pentru că îl îndeamnă la exces chiar prin intermediul apetitului natural. în ultimul rând survine desfrânarea, care îl duce violent în robie pe omul sedus, pentru că, o dată carnea înfierbântată prin benchetuieli, sufletul amorţit şi de-acum incapabil de rezistenţă nu poate învinge ardoarea senzualităţii care îl surprinde. Deci, mintea este supusă ruşinos la o foarte crudă robie şi dacă nu îi vine în ajutor bunătatea Mântuitorului, înduplecată prin rugăciuni, ea nu va avea nici un alt mijloc de a ieşi din robia care o ţine închisă şi nici de a-şi redobândi libertatea pierdută"[10].

încheind astfel procesiunea viciilor, Hugo centrează atenţia asupra destinului libertăţii umane. Deşi de-a lungul acestui traseu rolul activ era conferit viciilor, iar omul era redus la pasivitate, în final, când invocă ajutorul, cel care părea complet robit redevine activ. Acelaşi tip de iniţiativă apare atât la începutul suferinţei, cât şi la capătul ei: capacitatea de a opta, constantă a naturii umane. Diferenţa se

observă însă la nivelul faptului de a da curs acestei opţiuni. Dar cuprinsă de boală, interioritatea, redusă la posibilitatea de a alege, zvâcneşte zadarnic. Suferinţa ei ia chipul slăbiciunii conştientizate. Abia acum rănile dor. Eliberarea taumaturgică nu constă într-o desprindere de exterior, într-o investigaţie lăuntrică ce va descoperi singură locul salvării în integritatea lui[11], ci într-o reconstrucţie interioară, pentru care este invocat Sfântul Duh ca să-şi reverse iubirea şi să ajute la naşterea virtuţilor, punţi spre fericirile supreme. Eliberarea este rodul unei adeziuni, al unei reorientări spre adevăr şi al unui răspuns care este un dar mai presus de orice merit.

Astfel, sănătatea omului interior — premisă a fericirii promise — este un efect al iubirii de care nu este demn. Duhul vindecă mai întâi, pregătindu-şi casa, pentru a ilumina apoi, sălăşluind-o. însă vindecarea nu e nici instantanee, nici lipsită de dureri. Există o suferinţă expiatoare care constă în lupta din-

tre remediu şi boală, boala fiind cea care rezistă cu îndârjire şi chinuie. Acţiunea Duhului este o revenire la interioritate: el lucrează dinlăuntru, căci luminează pentru a lăsa să se vadă ceea ce era deja înăuntru, dar nu era observat[12]. Căderea a provocat rănile care se închid o dată ce sunt văzute, simţite şi temute. Conştiinţa rănilor sperie în primă instanţă, dar eliberează apoi. Această viziune teribilă a posibilelor riscuri ale maladiei generează o prudenţă prin care

poate fi evitată o nouă cădere. Astfel, omul interior îşi petrece cu neglijenţă vinovată suferinţele îndepărtării şi cu oroare eliberatoare pe cele ale recuceririi proximităţii.

2. Trei contexte pauUnice

CTUVSOJJUXI ŢCCp TW v6jJ.W TOU 0EOU XOCTCC TOV

(Rom. 7,22).

Sursa directă a oricărei metafizici sau mistici speculative a omului interior, în orizontul creştinismului, se află în trei epistole ale Sfântului Pavel: *Romani* (7, 22), *Efeseni* (3, 16) şi a doua epistolă către *Coloseni* (4,16).

Mai întâi, expresia xerox TOV av-^pwTtov apare într-un pasaj care relevă paradoxul fiinţei umane căzute. Existenţa acesteia este efectul unei tensiuni survenite în raportarea faţă de legea lui Dumnezeu. Omul interior şi membrele semnifică două adeziuni ireconciliabile care fac din unitatea umană spaţiul contradicţiei şi al unei profunde indecizii. Conflictul descris are loc la nivelul relaţiei dintre voinţă şi acţiune: omul vrea binele, *id est* legea lui Dumnezeu, dar nu îl urmează; în acelaşi timp, comite răul pe care, însă, îl urăşte. Omul interior reprezintă această voinţă care recunoaşte ca fiind bună legea lui

Dumnezeu, dar care nu are capacitatea de a-şi exprima înţelegerea. El permite accesul la duh, deschide comunicarea cu divinul, marchează o intenţie căreia nu i se dă glas[13]. Autonomia de care beneficiază rămâne complet ineficientă în faţa fecundităţii omului trupesc sau carnal, rod al seducţiei păcatului *(Rom.* 7,11). Carnea sintetizează în limbajul paulinic aspectele pe care le îmbracă existenţa umană ca efect al faptului de a fi sălăşluită de păcat şi lipsită de bine *(Rom.* 7,17-18). Ea nu este doar chipul vizibil al sclaviei omului, ci cuprinde şi expresiile lăuntrice ale nesupunerii faţă de legea divină[14]. însă omul carnal, stăpân peste membrele corpului ca agenţi ai vizibilului, nu şi-a instaurat dominaţia asupra integralităţii umanului. Dimpotrivă, el poartă o luptă cu mintea sau intelectul (voug), sediu al unei chemări care se manifestă doar ca recunoaştere pasivă a legii divine. Cunoscând legea, dar neavând privilegiul harului, omul interior nu poate decât să-şi hrănească rezistenţa din aşteptarea şi invocarea intervenţiei divine. Conflictul la care participă nu are loc între două părţi distincte ale unei singure fiinţe, ci între o înclinaţie dobândită (carnală), care nu îşi află sursa în corp, deşi îl locuieşte *(Rom.* 6,11) şi îi aduce moartea, şi o vocaţie sufocată de nedreptatea primeia.

Este foarte probabil ca omul interior să-şi revendice denumirea, dincolo de similitudinile cu gândirea elenistică, de la aceeaşi sursă cu *„omul ascuns al*

inimii" (1 *P.* 3,3), de la privilegierea de extracţie biblică a intimităţii care nu se continuă în gest, a tăcerii invizibilului care nu dă curs seducţiei exercitate de larma vizibilului. Omul interior ca om tainic al inimii este spaţiul unei rezistenţe de adâncime, incoruptibilă, şi devine astfel copărtaş la înnoirea omului prin Duhul Sfânt.

Acest proces începe cu o întărire a omului interior *(Efes.* 3,16) în care se manifesta încă dinainte acordul cu legea lui Dumnezeu, şi este efectul unui act donator care constă în locuirea lui Hristos, prin credinţă, în inimă, ceea ce va face cu putinţă cunoaşterea iubirii lui Hristos[15], care depăşeşte orice altă cunoaştere, împlinirii acestei *„transformări spirituale a minţii" (Efes.* 4, 23; *Rom.* 12, 2) prin care se face trecerea de la omul cel vechi la omul cel nou, *„creat după Dumnezeu în dreptatea şi sfinţenia care vin de la adevăr" (Efes.* 4,24), îi corespunde primirea plenitudinii divine *(Efes.* 3,19)[16]. Două mişcări[17] au ca loc de întâlnire omul interior: o mişcare descendentă a Tatălui ceresc prin dăruirea puterii şi a credinţei, care se converteşte apoi în ascensiunea omului prin cunoaşterea iubirii şi a plenitudinii dumnezeieşti. Prin acţiunea Duhului, în omul interior se naşte şi se parcurge traiectoria recuceririi proximităţii divine, al cărei moment crucial, în toate sensurile, este intercesiunea hristică *(Efes.* 2,13 şi 18). Contextul oferit de *Epistola către Efeseni* păstrează esenţialul din

semnificaţia omului interior întâlnită mai înainte: el este, de această dată, în identitate explicită cu inima *(Efes.* 3, 17), locul înţelegerii spirituale, al comuniunii cu Dumnezeu. Dar dacă în *Rom.* 7,22 plasarea agonală îi punea în lumină doar capacitatea de rezistenţă ca urmă a unei reale apropieri de divinitate, aici omul interior apare cu toată claritatea ca spaţiu al trecerii de la întuneric la lumină *(Efes.* 5,8)[18], ca pacient şi participant activ totodată la procesul regenerator, centrat pe iubirea lui Hristos. Acolo înfrunta sclavia păcatului, aici se bucură de splendoarea libertăţii. Cel de-al treilea context (2 *Cor.* 4, 16) readuce în prim-plan o relaţie opozitivă: Sio oux exxoc-xoujiev, âXXa >caî *T* e^w TIJJLIV dcv&anrog Siacp^eLpexai, dcXX' b eawfrev dva)cai"vouxai T^ieoa xoa TUiipa. Omul exterior este supus degradării în urma tuturor agresiunilor mundane: în apariţia lui mijeşte ruina. Dimpotrivă, omul interior se pregăteşte, parcurgând cotidian un traseu înnoitor, pentru o eternitate glorioasă. Relaţia dintre cei doi e una de locuire: omul exterior este un dat al locuirii terestre, corporale, în afara celei adevărate, departe de Dumnezeu (2 *Cor.* 5, 6), pe când omul interior conţine promisiunea locuirii în proximitatea divinităţii (2 *Cor.* 5, 2 şi 5). Nu este detectabilă aici nici o urmă de dualism, sensul autentic al existenţei[19] fiind clădit împreună cu omul exterior, care nu înseamnă doar corpul, acest cort fragil (2 *Cor.* 5,1),

ci umanitatea vizibilă, supusă timpului şi oferită privirilor celorlalţi. Specificitatea acestui context, deşi la o primă lectură sau la un decupaj neglijent am fi tentaţi să credem altminteri, constă într-o elaborare nouă a relaţiei dintre interior şi exterior: omul interior nu este partea care se bucură de puritate şi primeşte darul Duhului, şi nici nu diferă de omul exterior prin-tr-un grad sporit de interioritate, ci reprezintă, împreună cu acesta din urmă, două perspective asupra persoanei apostolului văzută *„dinlăuntru şi din afară, trăind* in via *regenerarea omului nou, a noii creaţii"*[20]. Din scurta analiză a acestor pasaje putem extrage notele care ar sta la baza unei doctrine paulinice a omului interior:

1. Omul interior, identificat cu xapSioc şi voug, este locul întâlnirii cu Dumnezeu, spaţiul sensibilităţii morale şi al eshatologiei individuale.
2. Omul interior se opune omului trupesc (cărnii) nu ca o parte unei alte părţi, ci ca o lege altei legi, ca un destin altui destin. El nu desemnează sufletul care se opune corpului. Dimpotrivă, corpul asumat ca dat al existenţei terestre în cadrul omului exterior va urma destinul glorios al cărui germene se află deja în omul interior.
3. Interioritatea este înţeleasă ca proximitate a lui Dumnezeu sau doar ca posibilitate a ei, urmă a unei apropieri originare, sau ca adâncime inaccesibilă
privirilor oamenilor şi corupţiei păcatului, dar perfect transparentă pentru Dumnezeu.
4. Omul interior nu este pus explicit în relaţie cu omul creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

3. Metafizica omului interior, între Platon şi Sfântul Pavel

Exegeţii epistolelor paulinice înclină să facă din expresia „om interior" mărturia unei idei comune în lumea elenistică[21], cultivată de la neoplatonici şi stoici până la teologia rabinică şi Filon. Platon însuşi foloseşte b evxdg av9rpwiTO£[22] într-un context agonal: această parte din om luptă ca o veritabilă conştiinţă morală contra instinctelor[23]. Plotin reia expresia în două pasaje din *Enneade:* I, 1,10 şi V, 1, 10. în spaţiul creştin[24], „omul interior" apare abundent la Origen, în context mai mult moral la Athanasie din Alexandria, pregnant la Grigore de Nyssa, apoi prin Ioan Cassian trece în Occident, dobândind un rol important în viaţa ascetică monastică, şi atinge în scrierile lui Augustin expresia latină care îmbină metafizica cu deschiderile spre psihologie şi morală, specifice spiritualităţii occidentale. Ne vom referi aici doar la doi autori creştini, Părinţi ai Bisericii, mult admiraţi de victorini. La ei, cele două surse

principale ale patristicii, platonismul şi Scriptura, au o remarcabilă întâlnire.

3.1. Viziunea origeniană asupra mântuirii ar putea fi interpretată ca o hermeneutică a alterităţii şi ca loc privilegiat al distanţei dificil de stabilit între o viziune personală şi una pe cale de a deveni canonică. Nu avem în vedere o hermeneutică în sensul unei *„Kunstlehre",* nici o doctrină a tehnicilor interpretării, ci o hermeneutică originară care, practicată cu intenţie so-teriologică, constituie însăşi existenţa individuală. Argumentul principal al acestei idei e furnizat de textele însele care, atunci când descriu parcursul salvator, întruchipează un cerc hermeneutic: este vorba de revenirea omului interior la starea lui originară printr-un ocol al alterităţii, de-a lungul căruia „privirea" — funcţie hermeneutică

a intelectului (voog), pecete a interiorităţii originare, trebuie să vadă, *id est* să interpreteze reperele mântuirii.
întreaga creaţie este un spectacol al alterităţii, al naşterii diferitului, al proximităţii, ca şi al distanţei, sciziunii şi alienării. Există însă la Origen un dublu sens al diferitului: cel al primei zile şi cel al multiplicităţii căzute în timp. Creaţia primei zile este existenţa originară, ca vedere a lui Dumnezeu[25], a diferitului în Logos, apariţia a ceva ce nu este Logosul în sânul Logosului, a ceva încă nedistanţat, egal şi asemănător. Am putea spune că alteritatea atemporală este

reflexul specular al bunătăţii care nu lasă să se petreacă injustiţia diferenţierii ca inegalitate. Privirea diferitului, consecinţă a unei deosebiri de natură, este aceeaşi cu privirea glorioasă a Logosului. însă, prin liberul arbitru, principiu dinamic zidit de aceeaşi generozitate divină care nu admite „obligaţia privirii" de a se orienta la fel ca Logosul, creaţia devine alte-ritate ierarhică şi diversitate orizontală[26]. îşi fac astfel apariţia distanţa şi sciziunea, precum şi tensiunea dintre chemarea spre urcuşul taumaturgic şi înstrăinarea omului trupesc de tentativele Logosului de a-l restaura.
Contribuţia cea mai importantă a lui Origen la o teorie a omului interior comportă două aspecte: identificarea omului interior cu omul creat după chipul lui Dumnezeu (xaTeixovcc)[27] şi elaborarea unei doctrine a simţurilor spirituale[28] pe baza unei exegeze alegorice a pasajelor biblice. *„Omul interior este sediul virtuţilor, al întregii înţelegeri şi cunoaşteri, în el se înfăptuieşte înnoirea chipului lui Dumnezeu[1129]* şi beneficiază de o fiziologie subtilă, capabilă să configureze un traseu în care întâlnirea cu Dumnezeu este pregătită de vigilenţa intelectului, descrisă în termenii sensibilităţii. Cadrul acestei teorii a omului interior este antropologia trihotomică[30] schiţată deja înainte de Origen. Cele trei elemente constitutive: irveujia, XJJUXTI. cru>p.a (duhul, sufletul şi trupul) sunt esenţialmente de origine biblică şi descriu o realitate

„mai degrabă de ordin dinamic sau tendenţial decât ontologic, deşi are totuşi o bază ontologică"^.
Duhul reprezintă partea divină a constituţiei umane prin care se manifestă chemarea dumnezeiască, locuirea Duhului Sfânt şi participarea la el. Prin păcat, duhul omului nu dispare, ci devine ineficace, slăbeşte ca putere, amorţeşte. Sufletul este locul capacităţii de a alege, care va orienta ansamblul: dacă va urma chemării duhului, el se va reduce la partea sa superioară, numită şi intelect sau inimă, iar dacă va da curs atracţiei cărnii, va lăsa să conducă elementul său inferior, adăugat după cădere, sediu al instinctelor şi al pasiunilor carnale, dar şi al funcţiilor naturale care ar putea fi spiritualizate dacă sufletul s-ar supune duhului, *intelectul este elevul prin excelenţă alpneumei, aceasta din urmă reprezintă aspectul activ al harului, este un dar divin, în timp ce intelectul este aspectul său pasiv sau receptiv, cel care acceptă sau refuză darul. El este organul vieţii morale şi virtuoase, al contemplaţiei şi al rugăciunii, totul sub conducerea duhului."* El poartă *„sensibilitatea divină* (...)"[32].
Omul interior, invizibil, incorporai, incoruptibil şi nemuritor, este purtătorul chipului, gravat pentru totdeauna de Cel care este însuşi Chipul nevăzut al Dumnezeului nevăzut: *„Chipul rămâne în noi ca un izvor: poate fi pecetluit, nicidecum însă distrus"^.* Omul creat după chipul divin este o fiinţă spirituală, *„mai presus de orice ipostază trupească"^,* dotată

cu o demnitate ontologică pe care o va dezvolta pe traseul asemănării, *„rezervată pentru sfârşitul lumii"^5.*
Distincţia dintre chip şi asemănare reflectă tensiunea dintre ontologia platoniciană şi sensul istoricităţii iu-deo-creştine[36]. Omul interior reprezintă o demnitate pe care nu şi-o pierde prin căderea în vizibil şi corporal, dar şi promisiunea unei demnităţi pe care o va dobândi în urma unui parcurs istoric şi doar prin intercesiunea Logosului întrupat. Asemănarea este o revenire la unitate prin educarea capacităţii de a-l primi pe Dumnezeu[37], drama omului fiind descrisă mai curând în termeni de îndepărtare şi întoarcere, neasemănare şi asemănare, decât ca păcat şi iertare, convertirea fiind paideică şi terapeutică[38].
Aflat în exil[39], sufletul necesită, pentru a se întoarce din această înstrăinare, o bună orientare a voinţei, care mijloceşte între duh şi trup[40], spre lucrarea Duhului[41], spre *„umbra arzătoare a lui Dumnezeu",* spre vederea lui Dumnezeu proprie sufletului Logosului întrupat[42]. în acest loc se vădeşte necesitatea

hermeneuticii ca atitudine faţă de distanţa ontologică, provocată de voinţă sau de identificarea voinţei cu înţelepciunea trupească[43], în vederea restaurării chipului şi a unificării omului[44]. Traseul acesta hermeneutic, care are ca premisă însuşi rezultatul, este posibil doar ca urmare a modelului paideic al Logosului întrupat care participă atât la unitatea dumnezeiască, cât şi la pluralitatea lumii:
‚Mântuitorul a luat suflet de o

fire asemănătoare cu a noastră, dar asemănătoare în acelaşi timp şi Lui, Fiului, prin scop şi putere, încât să poată împlini fără scădere toate hotărârile şi toate planurile mântuitoare ale Cuvântului şi ale înţelepciunii"[5].*
Cercul hermeneutic origenian are ca punct referenţial permanent Logosul care îşi asumă funcţia de salvare prin convertirea alterităţii schismatice în blândă şi smerită diferenţă, în care a lucrat „nostalgia Unului" ca principiu hermeneutic: *„materia aceasta a corpului, care acum e trecătoare, se va îmbrăca în nemurire în clipa în care, o dată îmbunătăţit şi luminat de învăţăturile nestricăcioase, sufletul va fi pus să se servească de ea în scopuri bune"[46].* E un fel de întoarcere a privirii trupului, consecinţă a alienării, înspre sâmburele de puritate pe care omul interior îl mai păstrează. Scenariul creştin impune aici o bună folosire a trupului — o profilaxie corporală în vederea sănătăţii spirituale, care va da acestui trup *„un chip minunat[41],* îl va aduce *„într-o stare cu mult mai multă slavă"[4i].* închiderea cercului hermeneutic dă specificul viziunii creştine: nu o închidere narcisică, ci o îmbrăţişare a alterităţii restaurate.
32.„... intermagistrosoptimos"(PapaCelestinI, *Epist. ad episcopos Galliarum,* 2)
Regăsim la Augustin tensiunea dintre interior şi exterior, ivită la confluenţa tradiţiei biblice cu cea

neoplatonică. *Intus* şi *foris* sunt termenii omniprezenţi ai unei stilistici a interogaţiei filosofice şi religioase care porneşte de la insatisfacţia şi inconfortul incertitudinii[49], face apoi ocolul mundan[50] care îi trezeşte conştiinţei interogative sentimentul contrariant al îmbinării admirabilului cu vanitatea, pentru a plonja în ceea ce e mai adânc decât interioritatea conştientă[51]. Traseul acesta, intelectual şi spiritual, care cuprinde o *„meditaţie asupra creaţiei",* o cercetare a departelui, traseu care se întoarce la temeiul însuşi al cercetării, mai intim decât interioritatea, pentru a înţelege interioritatea interogativă în exterioritatea ei faţă de propriul temei şi sens, devine o metafizică a proximităţii recucerite. Cuplul *intus-foris* nu mai ilustrează o antagonie evidentă. Faptul de a fi în afară, faptul de a fi departe, de a constitui obiectul unei vizări interogative, nu mai echivalează cu ceea ce este altceva decât conştiinţa şi are condiţia comună a vizibilului. Faptul de a fi în afară corespunde chiar situaţiei conştiinţei aflate departe de temeiul şi sensul propriei fiinţe.
Felul de a fi al conştiinţei exprimă o intenţionalitate care nu poate fi satisfăcută în relaţie cu vizibilul. Această sursă permanentă de insatisfacţie rămâne proiectarea rătăcitoare, faptul de a tenta departele fără temei. Sensul departelui, explicându-se astfel privilegierea lui *intus,* îşi face apariţia în conştiinţă o dată ce ea îşi dobândeşte propriul sens[52] prin convertirea

intenţionalităţii spontane într-o privire lăuntrică îndreptată spre ceea ce e mai adânc decât şinele[53]. Schimbarea orientării conştiinţei constituie un gest recuperator, întâlnire fericită între har şi atenţia interioară care va iradia în simţurile spirituale. Dacă cea dintâi manifestare a conştiinţei consta într-o proiectare în lume prin porţile trupului, constituind felul de a fi al omului exterior[54], intenţionalitatea care vizează intimitatea temeiului beneficiază de simţurile spirituale care aruncă punţile spre ceea ce, de această dată, e mai aproape: *„şi iată că Tu Te aflai înlăuntrul meu, iar eu afară, şi eu acolo, în afară, Te căutam şi dădeam năvală peste aceste lucruri frumoase pe care Tu le-ai făcut, eu, cel lipsit de frumuseţe. Tu erai cu mine, dar eu nu eram cu Tine; mă ţineau departe de Tine acele lucruri care, dacă n-ar fi fost întru Tine, nici n-ar fi existat. M-ai chemat şi m-ai strigat şi ai pus capăt surzeniei mele. Ai fulgerat şi ai strălucit, şi ai alungat orbirea mea; ai răspândit mireasmă şi eu am inspirat, şi acum Te urmez cu înfocare; am gustat din Tine şi acum sunt înfometat şi însetat după Tine; m-ai atins doar şi m-am aprins de dor după vocea Ta"[55].*
Descoperirea „sensibilă" a prezenţei întemeietoare inaugurează conştiinţa exteriorităţii faţă de ea şi totodată pe cea a posibilităţii apropierii. Actualizarea acestei posibilităţi constă într-o cucerire a inte-

rioritătii, într-o explorare a unei lumi lăuntrice al cărei

dinamism reflectă tocmai tensiunea dintre departe şi aproape, absenţă şi prezenţă. Omul interior este pacientul şi actantul unei asemenea redobândiri a proximităţii întemeietoare. El are privilegiul unei comunicări potenţiale cu ceea ce face posibilă propria existenţă şi, în acelaşi timp, comportă, din pricina absenţei şi a îndepărtării, o existenţă rănită. Omul interior suferă de o carenţă care survine în clipa părăsirii proximităţii, a întoarcerii privirii spre exterior. Suferinţa lui vădeşte tocmai în vulnerabilitate locul rezistenţei şi posibilitatea vindecării. Omul interior nu îşi provoacă maladia, căci, în măsura în care se numeşte „interior", el se revendică de la intimitatea întemeietoare, ci suportă doar blocarea manifestării asemănării cu cel care l-a creat.
Potrivit lui Augustin, omul creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu este tocmai omul interior a cărui excelenţă constă în caracterul raţional[56]. Căutarea lui Dumnezeu nu are alt spaţiu decât cel al profunzimilor[57] sufletului raţional. Relaţia acestuia cu omul exterior, în pofida unei tensiuni care se datorează unei orientări pecabile a privirii, necesită o elaborare creştină, care face obiectul celebrei *Quaestio 51*[58]*.* Augustin, deşi privilegiază indiscutabil interioritatea, nu refuză exteriorităţii asemănarea cu divinitatea. Bunătatea creatorului îşi lasă amprenta în fiecare lucru existent, care e cu atât mai asemănător divinităţii cu cât se află mai aproape de ea. Urma bunătăţii creaţiei

e mai pregnantă în corpul uman decât în alte lucruri materiale, pentru că el este supus duhului şi are fiinţă şi viaţă. în pofida instabilităţii, a caracterului său „pathic", care îşi află originea în ceea ce Bernard de Clairvaux va numi *nihileitas,* natura sensibilă reprezentată de omul exterior, chiar şi atunci când suferă, este mai bună decât piatra: tot astfel şi natura raţională, deşi nefericită, este deasupra celei pe care absenţa sentimentului şi a raţiunii o fac incapabilă de nefericire[59], conştiinţa nefericită fiind tocmai acea interioritate care suferă ca urmare a proastei plasări faţă de temeiul existenţei.
Natura, în dubla ei aspectare, sensibilă şi raţională, e bună[60] în sensul că existenţa ei este efectul voinţei divine, dar e periclitată de nimicnicia originară. Bunătatea şi excelenţa naturii nu au temeiul în ea însăşi, ci într-un gest inaugural care a făcut să fie ceea ce nu îşi are propria fiinţă ca temei. Atât cât se raportează la fiinţa divină, natura creată este bună cu adevărat. Ea îşi revendică fiinţa ca proximitate pe care Creatorul nu o reziliază nicicând. Doar voinţa creaturii suspendă bogăţia unei relaţii, opunându-se bunătăţii divine şi revelând sărăcia unei naturi separate, distante, autocrate[61]. De fapt, omul interior este zona de rezistenţă a naturii demne, întrucât a fost creată de Dumnezeu, faţă de consecinţele unei distanţe voluntare. Nu corpul cu simţurile sale constituie sursa unei astfel de lipse[62], nu el este locul originar al

răului, căci fiind natură, deşi sensibilă, este cu neputinţă să se opună adevăratei fiinţe care este Dumnezeu[63]. Manifestare prin excelenţă a răului, rezistenţa faţă de bunătatea care emană în creaţie nu face decât să se servească de natură pentru a pune pe lume o lipsă. Această rezistenţă înrăutăţeşte natura printr-o proastă folosinţă: iată viciul a cărui condiţie este aceea de a dăuna şi de a corupe. Viciul este epifenomenul unei deficienţe originate în voinţă[64]; el afectează ontologic, în sensul unei tot mai eficiente deficienţe, atât omul exterior, cât şi pe cel interior. în termeni biblici, omul (înţeles de Augustin ca unitatea dintre suflet şi trup, unitate care menţine perfect distincte elementele constitutive[65]) afectat de viciu, aflat în condiţia păcatului, este omul cărnii, ale cărui expresii sunt mai degrabă cele interioare[66]. Lui i se opune, de această dată cu o forţă venind dinspre voinţa bună, omul spiritual care marchează reintrarea în relaţia cu fiinţa prin excelenţă, cu Dumnezeu — creatorul relaţiei şi înnoitorul ei. Dar această convertire nu este efectul bun al unei decizii prin care s-ar exprima un centru ontologic neutru cum ar fi voinţa, aceeaşi voinţă care a provocat iniţial *aversio.* Această convertire face din timpul pe care îl naşte unul al deciziei mereu actuale, nicicând monodice, şi al consultării adevărului lăuntric[67]. în omul interior, identificat cu sufletul raţional, a cărui constituţie trinitară cuprinde *memoria, intelligentia* şi *voluntas*[6&]*,* precum şi cu inima *(cor)*[69]*,* sălăşluieşte adevărul şi se edifică omul

spiritual. Imaginarul spaţial şi temporal se aplică în egală măsură descrierii acestui traseu lăuntric care

nu marchează doar o recuperare, nu corespunde doar unei nostalgii, ci constă într-un proces de restaurare a demnităţii chipului, în care natura şi harul îşi celebrează logodna.
Omul interior nu se resoarbe, în urma desprinderii de trup, în zona fiinţei. El nu beneficiază de o interio-ritate deja salvată. Dimpotrivă, el constituie un câmp spiritual cu dinamică agonală: inima. Termen preluat din scrierile biblice, inima dobândeşte în textele au-gustiniene din perioada sacerdoţiului şi a episcopatului[70] semnificaţia de spaţiu al devenirii spirituale, în jurul ei se desfăşoară o întreagă peisagistică simbolică ori o analiză a sensibilităţii lăuntrice care conturează o modalitate de comunicare „pathică" în raport cu divinitatea. Când *„cort al lui Dumnezeu"[11],* când *„abis de nepătruns"[12],* când incintă rezervată lui Dumnezeu, având drept gardieni iubirea şi *„teama castă"[13],* când domeniu lăsat pradă demonului prin grija cupidităţii şi a *„Jricii rele"[14],* inima este un teritoriu al discernământului şi al vigilenţei. Ea descrie un câmp al grijii, căci oricând se poate transforma din tărâm bogat într-un deşert, aşa cum poate deveni dintr-o mare agitată[75] un loc al liniştii şi al contemplaţiei. Inima este o deschidere care se poate preface în sălaş al duhului, aşa cum poate suferi voia tuturor intemperiilor cărnii. Ea poate adăposti temeiul, poate aduce acasă omul, după cum îl poate

expune tribulaţiilor, păstrându-l într-o agravantă exterioritate faţă de temei. Inima îşi dezvăluie plasarea spirituală în funcţie de acuitatea sau slăbiciunea simţurilor ei: vorbeşte, vede, aude, atinge, gustă, ori e oarbă, surdă, insensibilă şi opacă[76].
Augustin nu conferă inimii semnificaţii în registrul afectivităţii, nefăcând-o termenul unui binom lăuntric alături de inteligenţă. El îi păstrează bogăţia semantică din contextele psalmice mai ales, îi recunoaşte privilegiul în comunicarea cu Dumnezeu, aşa cum apare în epistolele paulinice, identificând-o cu *mens,* şi aduce în planul unei relaţii care în tradiţia platoniciană se consuma ca *theoria* tipul de comunicare al naturii sensibile. Desigur, Augustin nu evită să precizeze condiţia retorică[77] a unui astfel de limbaj care, totuşi, pare a spune mai mult decât a face accesibilă o regiune faţă de care rămâne într-o irecuperabilă inadecvare. Doctrina simţurilor spirituale, susţinută ca şi la Origen de o exegeză biblică alegorică, descrie un spaţiu interior unitar, în care bunătatea naturii create îşi găseşte expresia integrală. Omul interior, deşi de natură spirituală, fără vreun amestec cu trupul, împreună cu care alcătuieşte însă unitatea ontologică umană, nu se angajează în devenirea spirituală doar ca raţiune, voinţă sau memorie. El este toate acestea trei laolaltă întrucât poartă chipul divinităţii, unitate şi treime. Dar dinamismul său este de expresie sensibilă, analog sensibilităţii trupeşti. Sinestezia acesteia din urmă ar putea fi interpretată

ca simbol al unei deschideri cuprinzătoare şi centrate totodată. Mesageri trimişi în lumea exterioară, simţurile ne sunt „interpreţi", ele transpun, aşadar, în spaţiul propriu de înţelegere un limbaj care ne este străin: ele mediază, dându-ne aparenţa că lumea ne este transparentă. Acelaşi rol intercesor îl au şi în plan spiritual, constituind traseele de acces şi de comunicare cu o realitate care ne transcende. Nu ar fi inadecvat să spunem că această interiorizare a sensibilităţii poate fi o revenire la ceea ce a făcut cu putinţă sensibilitatea externă, Augustin susţinând chiar că sufletul are o înclinaţie naturală de a trăi în corp[78]. Anterioară sau nu, această intercesiune lăuntrică cu aspect sensibil nu sugerează doar completa asumare, în relaţia cu divinitatea, a naturii create, ci, mai mult, conturează un spaţiu al activităţii, al manifestării, al mişcării expiatoare. Inima deschide astfel în metafizica omului interior posibilitatea misticii şi asceticii.

4. Omul interior între „opera conditionis" *şi* „opera restaurationis" *la Hugo din Saint Victor*

„Oculus tuus nihil bene videt, si seipsum non videat"(De arrha animae, PL 176,954 c)

Hugo este *zunăchst und zumeist* un augustinian strălucit. Chiar şi atunci când dezvoltă o ontologie de inspiraţie dionisiană şi eriugeniană[79], sensul este

acela al doctrinei iluminării, asumată de la Augustin. în spaţiul acestei fidelităţi creatoare, al cărei spirit a fost atât de convingător încât i-a făcut pe mulţi să-i confunde expresia cu cea a maestrului însuşi, Hugo plasează problematica destinului uman în centrul unui *fluxus entis[80],* care este efectul gestului donator inaugural, reverberaţia harului creator sau întemeietor. Omul ocupă locul medierii, al întâlnirii dintre cele două tipuri de realităţi (corporale şi spirituale) care constituie ierarhia universală[81]. Dinamismul ontologic fundamental îmbracă forma dublă a ascensiunii şi a coborârii, simbolizată

biblic de urcarea pe munte a lui Moise şi de coborârea lui Dumnezeu, sau de scara lui Iacob care se sprijină pe pământ, iar cu vârful atinge cerul. în interpretarea lui Hugo, pământul reprezintă corpul, iar cerul divinitatea[82]. între aceşti doi poli nu există o unitate de natură, ci una de intercesiune, formă a harului care traversează întreaga creaţie, *opus conditionis*[8]^: *„Per creatricem gradam facta sunt quae non erant* (...). *Gratia creatrixpri-mum naturae conditae quaedam bona inseruit"*[84]. La nivelul ierarhiei fiinţelor, de la spirite pure la corpuri neînsufleţite, binomul har-natură nu face decât să marcheze diferenţa dintre actul donator (har) şi efectul lui în plan ontologic (natură). Distincţia dobândeşte o semnificaţie majoră când eficacitatea harului intervine în traseul de restaurare a chipului şi de atingere a asemănării, pe care îl parcurge natura

umană ca agent şi pacient al operei de salvare, *opus restaurationis*[65]. La nivelul creaţiei trebuie remarcată şi legătura dintre har şi mediere. Dacă metabolismul acestui *fluxus entis* este întâlnirea care păstrează în bună tradiţie augustiniană distincţia părţilor, harul este garanţia proximităţii binelui originar şi a unităţii creaţiei.

Omul se defineşte prin întâlnirea dintre substanţa spirituală incoruptibilă a sufletului şi corp. Această unire constă într-o ascensiune a corpului, prin simţuri, şi o coborâre a duhului prin capacitatea sensibilă, *sensualitas*^[6]. Hugo nu explicitează premisele unei astfel de uniri. Să fie ea oare, aşa cum Augustin lasă să se înţeleagă uneori, expresia unei înclinaţii a sufletului spiritual de a trăi în corp? Eterogenitatea celor două naturi nu revelează însă nici un dualism asumat. Deşi Hugo accentuează spiritualitatea sufletului prin care omul poate avea acces, sub forma contemplaţiei, la zonele din ce în ce mai pure ale spiritului, deşi natura spirituală pare uneori să conţină întreaga umanitate[87], unirea dintre suflet şi corp se prezintă totuşi ca modalitatea de existenţă a omului pe scara fiinţelor[88], reflectând chiar dinamismul universal despre care am vorbit. Sufletul uman nu este spirit pur, ci *spiritus* ca principiu în sine şi totodată *anima* ca principiu vital, raportat la corp[89]. Unitatea se păstrează, căci spiritul asigură în om atât viaţa sensibilă, cât şi pe cea inteligibilă[90]. Există la nivelul antropologic o asumare ierarhică a formelor de existenţă inferioară, precum şi o aspiraţie spre zonele superioare, care concentrează excelenţa specific umană. Cele trei grade ale vieţii sunt recapitulate în om ca puteri ale sufletului[91]: cea dintâi asigură viaţa corpului, a doua conţine facultatea cunoaşterii sensibile şi facultatea înclinaţiei *(sensualitas* sau *sensus car-nis),* apetitul senzitiv, imaginaţia şi memoria. La nivelul imaginaţiei care interiorizează forma sensibilă, dar care la animal nu e decât „fantezie", apare specificitatea funcţională a naturii umane. în cazul ei, imaginaţia pregăteşte exerciţiul raţiunii, invită la judecată *(discretio)*[92]. Urcuşul naturii sensibile în om corespunde unei interiorizări care produce la nivelul lui *rado* ştiinţa[93] şi care va continua ca privire lăuntrică aruncată *in se* şi *super se*[94], ca *mens* şi *intelligentia,* a căror orientare va întâlni darul iluminării. Acest traseu descrie o convertire, o parcurgere în sens invers a creaţiei: creatura vizibilă se întoarce spre creatura raţională, iar creatura raţională spre spiritul creator, pentru că ceea ce există în exterior este imaginea a ceea ce există în mintea omului, iar ceea ce există aici este imaginea a ceea ce există în spiritul divin[95]. Aceeaşi specularitate mediană operează şi în relaţia dintre cele două naturi unite în om, creatură raţională şi corporală, în care partea raţională creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, fără intermediere, a mediat asemănarea părţii corporale[96]. De la această

nulla interposita creatura[91] îşi revendică omul interior demnitatea. Lui i se adresează cele trei ascensiuni[98]: viaţa activă, afectivă şi intelectuală, care îl vindecă, îl împodobesc cu virtuţi şi, finalmente, îi acordă hrana contemplativă.

Astfel se conturează domeniile asceticii şi misticii pe care Hugo nu le disociază", ci le cuprinde ca etape ale unui parcurs spiritual ghidat de o „ştiinţă perfectivă"[100] cu scopul de a atinge înţelepciunea contemplativă[101], formă supremă a harului care restaurează, *gratia* ***similitudinii*** sau *salvatrix*[102]. Fiecare etapă a asemănării progresive comportă o acţiune a harului: *„purgatio adpuritatem, illuminatio ad veri-tatem, perfectio ad bonitatem"*[m].

Toate aceste intervenţii care susţin un efort omenesc se aplică unei naturi create *ad imaginem et ad*

similitudinem, în care harul creator a făcut cu putinţă vocaţia divină, alienată însă prin cădere. Omul interior se află la confluenţa acestor haruri, căci faptul de a fi este efectul unei donaţii nemeritate, iar faptul de a nu-şi pierde fiinţa în urma distanţei pecabile este consecinţa unui gest reparator, a cărui generozitate depăşeşte orice merit. între aceste două daruri, stă suferinţa omului interior, maladia sa ca *hiatus* între faptul de a fi şi faptul de a avea, între obnubilarea chipului şi splendoarea asemănării. Ceea ce face cu putinţă traseul care conduce de la fiinţa căzută (ca refuz al binelui) la redobândirea deplină a fiinţei

(posesiunea binelui) este tocmai această formă a prezenţei divine în natura umană. Ea nu este doar un vestigiu, un indiciu, ca în restul creaţiei, ci este chip, *imago,* care conţine o tendinţă. Deşi estompată, căzută în uitare, ascunsă de păcatul care a închis ochiul contemplaţiei şi l-a îmbolnăvit pe cel al raţiunii, natura intenţională a omului nu a dispărut. Aducerea ei la lumină este o acţiune terapeutică al cărei agent nu poate fi decât lumina însăşi. în câmpul luminii care face din întreaga creaţie o expresie a intenţiei divine, rănile omului interior pot fi văzute, iar grija de a le vindeca renaşte din însăşi această capacitate renovată de a vedea. Ascunderea chipului lăsa suferinţa lăuntrică mută. Dimpotrivă, harul salvator luminează suferinţa şi o face elocventă[104]. De aceea, drumul omului interior este o cunoaştere de sine care îl plasează prin revelarea intenţionalităţii naturale într-o ordine dreaptă. Omul interior devine un peregrin al asemănării[105] a cărei ţintă este actualizarea adevărului pe care îl poartă chipul. Punerea în lumină a chipului prin asemănare nu parcurge altă cale decât iubirea[106]. Expresia mistică a traseului aflat la întâlnirea dintre haruri este iubirea care porneşte de la Dumnezeu şi se îndreaptă spre Dumnezeu. Darul iluminării nu face posibilă doar cunoaşterea intelectivă, ci se prelungeşte şi se împlineşte într-o iubire care converteşte *eros-u* în *agape*[01]. Omul lăuntric descoperă în sine capacitatea unei iubiri care se reflectă

atât asupra lui însuşi, întrucât este după chipul divin, cât şi asupra aproapelui în care Dumnezeu iubeşte acelaşi chip, dar izvorul ei e mai adânc decât şinele însuşi şi îl transcende. în această iubire sufletul se pierde ca centru şi se regăseşte totodată ca expresie a ei. *„Ubi caritas, ibi*

5. *De la umbră la lumină. Itinerarul misticii speculative la Guilelmus din Saint Thierry şi* Richard din Saint Victor

„Convertera de umbra ad claritatem luminiş, ut non
solum verba audias, sed etiam faciem videas veritatis"
(Hugo din Saint Victor, *In Ecdesiasten,*
VIII, PL 175, 172 b).

în hermeneutica funcţiilor senzoriale care întemeiază opţiunea pentru văz ca *analogon* al sensibilităţii spirituale[109], Guilelmus din Saint Thierry operează cu binomul *intus-foris.* Vorbind, de pildă, despre auz, el îi neagă eficacitatea lăuntrică şi îl descrie ca simţ al exteriorităţii prin excelenţă: urechea face sufletul să iasă şi să asculte[110]. Simţurile menţin sufletul îhtr-o relaţie de exterioritate, în umbra fiinţei, şi nu în comuniune cu ea, ancorându-1 în corp şi în vizibil. La Guilelmus, ca de altfel şi la Bernard din Clairvaux, natura corporală circumscrie o vizibilitate

a umbrei[111], singura accesibilă ochilor pământeşti. Ceea ce se vede (denumind astfel generic orice suport senzorial) este o ascundere a luminii care nu poate fi întâlnită decât printr-o sensibilitate spirituală. Bernard numeşte chiar întruparea lui Iisus *obscura aurora*[U2] şi vorbeşte despre umbra credinţei, umbra cărnii, umbra lui Hristos care acoperă Cuvântul[113]. Ţinutul umbrei este câmpul de sensibilitate al omului trupesc, iar ancorarea omului interior în acest port nu îi permite sesizarea autentică a luminii, vederea pe care ca spirit viu o va dobândi în urma ascensiunii lăuntrice.

Omul trupesc *(homo carnalis)*[IH] nu este totuşi omul exterior *(homo exterior)*[115]. Pentru Guilelmus, în timp ce exterioritatea este condiţia a ceea ce animă datul corporal, a sufletului ca *anima,* împreună cu tot ceea ce implică o existenţă în trup, această formă provizorie de locuire departe de „adevărata patrie", omul trupesc sau animal exprimă tocmai inversarea relaţiei adecvate dintre exterior şi interior. *Homo animal* este omul lăuntric bolnav, orb, neputincios, pentru că s-a livrat complet sensibilităţii corporale.

în bună tradiţie augustiniană, Guilelmus vede cauza avariei interioare într-o proastă instrumentalizare a datului condiţiei terestre. în fapt, are loc o deturnare funcţională care poate fi privită ca o culpă ontologică sau ca o maladie spirituală. *„Corpul nu este scopul vieţii, dar îi este condiţia necesară. Nu e de dorit să*

rupem după voia noastră alianţa cu el. Trebuie să aşteptăm cu răbdare rezilierea ei legitimă şi să respectăm între timp clauzele contractului legali[16] Iată de ce, în spiritul acestui discurs juridic despre legătura dintre *homo interior* şi *homo exterior,* am putea spune despre *homo animal* sau *carnalis* că reflectă o stare de profundă ilegitimitate care reclamă o remediere. Traseul reparator este de fapt o repunere în drepturi a omului interior, un act de dreptate şi totodată o intervenţie terapeutică. Acest itinerar îşi află sensul în chiar natura lui *homo interior* care constă într-o *„afinitate cu realităţile invizibile"*[111], în faptul de a fi loc al *„restaurării progresive"*[1]^ a chipului: *„Jn interiore ergo homine, similitudo ista est qua reno-vatur homo de die in diem in agnitione Dei, secun-dum imaginem ejus qui creavit eum"**[19]. Afinităţii cu divinitatea şi eternitatea îi corespunde un apetit pentru lucrurile invizibile[120], care conţine o intenţionalitate spirituală şi reflectă inerenta capacităţii de cunoaştere supremă şi de beatitudine la nivelul lui *homo animal.* Astfel, începutul pelerinajului spre patria cerească, călătorie restauratoare şi perfecţi vă, începe cu *homo animal,* căruia îi sunt rezervate practicile ascetice şi educarea unei relaţii adecvate cu exteriorul: în locul unei risipiri prin simţuri — crainici ai cupidităţii — *homo animal* primeşte harul ospitalităţii[121] prin care lasă să intre în inimă adevărul venit din afară. El rămâne la manifestarea acestei

ascultări care, în viziunea lui Guilelmus, reprezintă un tribut plătit exteriorităţii, şi nu ajunge la înţelegerea lăuntrică a adevărului, proprie omului raţional, în *homo rationalis,* adevărurile dobândite prin revelaţie nu sunt numai ascultate, ci primesc şi lumina experienţei care nu este doar intelectivă. Drumul parcurs până aici aduce cu sine transfigurarea, căci cunoaşterea se împlineşte pe temeiul asemănării şi sporeşte o dată cu ea[122]. Pentru a deveni spiritual, pentru a atinge desăvârşirea similitudinii, omul raţional trece proba laborioasă a perseverenţei, a capacităţii voinţei de a se conforma apetitului ontologic. Omul interior transcende nivelul lui *ratio* spre acel *„maior et dignior sensus intellectus"*[iv>], transformân-du-şi voinţa bună în suflet bun, aspiraţia în dobândire a vederii, ştiinţa în înţelepciune prin survenirea harului care îi conferă o *„siluetă unică de căutător al lui Dumnezeu"*[124]. Spiritualitatea lui *homo interior* este efectul prezenţei permanente a duhului divin în *intellectus* sau în *cor,* sub forma unei iubiri care conferă, în măsura posibilului, experienţa iubirii supreme a lui Iisus[125].

La capătul peregrinării ascensionale, asemănarea constă tocmai în dobândirea acestui simţ intern, *„mai nobil şi mai puternic",* care este iubirea pură, cea care permite creaturii cunoaşterea supra-raţională a lui Dumnezeu şi comuniunea cu el[126]. Proximitatea cu fiinţa autentică e accesibilă doar ca vedere iubitoare.

„Caritatea este ochiul prin care Dumnezeu este văzut"[121] *, sensus mentis*[128] prin care omului îi este posibilă înnoirea. Comentând acelaşi pasaj paulinic, Richard din Saint Victor distinge pe *homo exterior,* ceea ce avem în comun cu natura animală, de *homo interior* prin care participăm la starea angelică[129], relevând intercesiunea ontologică pe care o împlineşte natura umană în deplinătatea ei. De omul vechi al teologiei paulinice, al cărui instrument este, potrivit lui Guilelmus, *sensus carnalis,* nu răspunde doar *homo exterior,* ci şi *homo interior* care îşi consumă culpa. Privilegiul interiori taţii trebuie renovat prin restituirea apetitului natural. De aceea, testul orientării este prima etapă a traseului înnoitor. Gura omului interior ne vorbeşte despre binele pe care acesta îl vizează: carnal şi temporal, sau spiritual şi celest[130]. Dacă decizia şi-a pierdut criteriul de a recunoaşte adevăratul bine, apare maladia raţiunii, facultate a cărei operaţie principală este discernământul[131]. Afecţiunea lăuntrică se manifestă, ca şi la Hugo, prin subminarea sau chiar suspendarea funcţiei văzului ca simţ spiritual prin excelenţă. Omul cel vechi, omul supus culpei, şi-a pierdut organul lăuntric al orientării şi practică în devierea lui o nedreptate ontologică. Rectitudinea opţiunii şi a realizării ei nu îi putea veni decât din exercitarea raţiunii care reflectă adevărul chipului divin[132]. în cadrul distincţiei dintre *imago* şi

similitudo[m], Richard aşază raţiunea de
225
Homo interior
partea asemănării şi interpretează crearea omului după chipul divin ca donaţie şi receptare a libertăţii. Această distribuire a echivalenţelor reflectă atât o idee comună autorilor prescolastici, şi anume înţelegerea raţiunii mai degrabă ca o capacitate de ordonare în raport cu adevărul divin decât ca o funcţie cognitivă a sufletului, dar mai ales o influenţă a gândirii cisterciene care leagă *ratio* de voinţă şi libertate. Bernard conferă şi el asemănării semnificaţia de rectitudine, de libertate eliberată în care se exprimă alegerea iubirii ca acces la unirea cu Dumnezeu. Chipul este însă imaginea raţiunii eterne, strâns legată de libertatea originară situată în *mens.* Richard consideră într-o ierarhie lăuntrică tocmai mintea *(mens)* ca fiind *„principale hominis interioris"*[xi4], iar Guilelmus identifică *mens* cu *homo interior* ca loc al asemănării, al conformităţii cu chipul lui Dumnezeu[135].
Poziţia lui Guilelmus se reclamă de la epistolele paulinice, pe când înţelegerea lui *mens* ca aspect eminent al sufletului orientat spre contemplaţie, aşa cum o întâlnim la Richard, corespunde unei viziuni ascensionale a traseului asemănării care parcurge ierarhia lăuntrică[136]. în fapt, această etajare a omului interior reflectă o exigenţă a domeniilor de existenţă care comportă fiecare un tip particular de acces. De la nivelul fizic la cel inteligibil şi apoi la cel intelectibil, *homo interior* trebuie să-şi actualizeze posibilităţi adecvate. Nu s-ar putea spune că îşi alternează
Bogdan Tătaru-Cazaban
226
funcţiile, căci traseul pe care urmează să îl parcurgă nu îl conţine ca pe un călător; *homo interior* nu îşi vizitează doar nişte regiuni necunoscute, ci devine el însuşi acele regiuni. El este mai degrabă o realitate dinamică decât ceva gata constituit, datele acestui dinamism constând în capacităţi rămase intacte, dar cărora le lipseşte agentul actualizării. în fapt, nu este vorba de o absenţă, ci de o atrofiere dublată de o excrescenţă de semn contrar. Este şi motivul pentru care, în pofida variaţiilor peisagistice, atmosfera e aceeaşi. Unitatea traseului constă în opţiunea pentru *cari-tas* care operează în sens augustinian atât la Guilelmus, cât şi la Richard, ca o *, forţă naturală atrăgând sufletul spre locul său de naştere şi spre ţelul care îi este propriu"*[131]. Iubirea ca *„voinţa care tinde intens spre* £>me"[138] este văzută şi de Richard drept singura cale a asemănării cu divinitatea şi a restaurării fiinţei. Dumnezeu îşi iubeşte asemănarea, însă pentru a primi darul iubirii divine trebuie refăcut chipul său în omul lăuntric. Chipul aduce posibilitatea asemănării, dar la restituirea lui lucrează deja voinţa de asemănare ca opţiune pentru Dumnezeu. Astfel este revelat caracterul particular al iubirii divine care precede însăşi alegerea[139]. Anterioritatea iubirii nu face deloc inutil efortul ulterior al omului interior. Ea semnifică urma proximităţii iniţiale înscrisă în natura omului şi promisiunea deplinătăţii ei.
227
Homo interior
Astfel, discursul despre *homo interior* dobândeşte prin mistica speculativă din veacul al XII-lea o elaborare de prim rang. Dacă Hugo din Saint Victor se remarcă printr-o poziţie de echilibru între metafizica iluminării şi mistica iubirii, dublând viziunea universului ca ierarhie a luminii cu descrierea restaurării lăuntrice prin *caritas,* Guilelmus din Saint Thierry şi discipolul lui Hugo, Richard, aprofundează şi explicitează traseul devenirii spirituale. La ei, filonul mistic augustinian, trecut prin experienţa bernar-diană şi hugoniană, dobândeşte o expresie în care îndrăzneala creativităţii se însoţeşte cu elocvenţa autenticităţii.
Bogdan Tătaru-Cazaban
Note
[1] Articol apărut iniţial în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia* XIV, 2,200, pp. 29-50. Versiune revizuită şi adăugită.
[2] Fără a dispune de toate mărturiile pentru a reface traseele de transmitere ale acestei metafore, credem că nu greşim văzând în ea urma adâncă a platonismului pe corpul scrierilor creştine. Eshatologia dezvoltată de Platon în *Gorgias* (523 b-524 e) conţine imaginea sufletului
Bogdan Tătaru-Cazaban
228
„vrâstat şi plin de cicatricele produse de sperjururile si nedreptăţile cu care fiecare faptă a sa l-a însemnat" (525 a, cf. *Opere* I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 390). La Plutarh, în *De sera numinis vindicta* (565 b), pasiunile îşi lasă amprenta asupra sufletului nu doar sub forma unor cicatrice, ci şi ca culori (v. I.P. Culianu, *Experienţe ale extazului. Extaz, ascensiune şi povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu,* trad.

de Dan Petrescu, Nemira, 1998, pp. 118-119). Procesele purgative din lumea de dincolo (ele se petrec în dicasteriul lui Dike, una dintre Erinii) au în vedere tocmai eliminarea acestor urme care nu de puţine ori rezistă şi determină reincarnări în forme inferioare de viaţă. Motivul este reluat de Tacitus, *Anale,* VI, 6. în orizontul primelor ample elaborări creştine, el reapare la Origen: „ *însuşi cugetul omenesc, conştiinţa noastră, strânge prin putere dumnezeiască totul în memoria sa: când săvârşim păcate, imprimăm în noi înşine anumite semne şi figuri şi astfel, toate cele rele, urâte sau nelegiuite, le vedem în felul în care le-am săvârşit ca o înfăţişare înaintea ochilor noştri, ca o istorie a fărădelegilor noastre" (De prin.* II, 10, IV, trad. rom., p. 173). Ideea că faptele lasă urme pe suflet şi că ele vor fi vizibile pentru toţi la Judecata de apoi e reiterată de Origen în *Horn. in Jer.* XVI, 9, *Despre rugăciune* XXVIII, 5 *(Scrieri alese,* voi. 7). Nu este exclus ca aceasta să fie sursa de inspiraţie pentru Hugo din Saint Victor, ştiut fiind faptul că scrierile lui Origen (mai ales *Omiliile)* erau foarte apreciate în abaţia victorină (cf. J. Châtillon, *„La culture de l'ecole de Saint Victor au 12-e siecle",* în *Entretiens sur la Renaissance du XIIe siecle,* Paris-Haga, 1968,

Homo interior

p. 153). Există, desigur, posibilitatea, care nu o exclude pe cealaltă, a unui transfer analogic al corporalului în planul sufletesc, susţinut de ideea neotestamentară a prezenţei taumaturgice a lui Hristos, idee cu un destin mai fecund şi mai îndreptăţit în spiritualitatea creştină.

[3] Suferinţa lăuntrică apare la Origen ca efect al nestatorniciei şi al dezordinii sufletului *(De prin.* II, 10, V): *„înţelegem, deci, de aici că există chinuri care se produc înlăuntrul sufletelor din chiar simţămintele cele rele ale celor păcătoşi" (Deprin.ll,* 10,IV,trad. rom.,p. 174). Suferinţa ca pedeapsă preventivă sau catartică *(De prin.* II, 10, VI) este administrată de cel care este *„doctorul sufletelor noastre"* şi care cunoaşte în exclusivitate *„multe lucruri care ne sunt ascunse".* Relaţia dintre suflet ca pacient şi Dumnezeu ca medic revine şi la Augustin: *Jată că nu-mi ascund rănile. Tu eşti medicul, iar eu sunt cel bolnav. Tu eşti milostiv, iar eu sunt demn de milă" (Conf.* X, XXVIII, 39, trad. rom., p. 365).

[4] Imaginea desprinderii apare la Hugo în *De quinque*

septenis, II.

[5] Cf. Hugo din Saint Victor, *De quinque septenis* II,

58-79.

[6] Introducem aici ideea şi expresia augustiniană a voinţei rele în sensul de cauză deficientă, cf. *De civitate Dei* XII, VII, sugerată şi de Hugo în *De substantia di-*

lectionis II.

[7] Hugo, *De quinque septenis* II, 80-93.

[8] Cf. Hugo, De *meditatione* III, 8; *De substantia...* II, III, IV, 6; *Quid vere diligendum sit* I; de asemenea, Augustin, *Conf.* X, XXVIII, 39.

[9] „Dorinţă" în sensul de intenţionalitate. Pentru a exprima sensul creştin folosim „cupiditate" sau „poftă".

[10] Cf. Hugo, *De quinque septenis* II, 108-125.

[1'] Ne referim la *epistrophe* neoplatonică aşa cum apare, de exemplu, la Plotin *(Enn.* V, 5,13; VI, 9,1) şi Proclos *(Elem. theol.,* prop. 8). Vezi P. Hadot, *Epistrophe et me-tanoia dans l 'histoire de la philosophie"*, în Actes du XI-e Congres International de Philosophie, t. 12, Bruxelles, 20-26 aout, 1953, Amsterdam-Louvain, 1955, pp. 31-36.

[12] Cf. Hugo, *De septem donis Spiritus Sancti* III.

[13] Cf. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament,* 1961, p. 151.

[14] Vezi comentariul lui Augustin, *De Civitate Dei* XIV, I-II.

[15] Idee reluată de Guilelmus din Saint Thierry, când descrie stadiul lui *homo spiritualis, infra,* cap. 5, *„De la umbră la lumină. Itinerarul misticii speculative la Guilelmus din Saint Thierry şi Richard din Saint Victor".*

[16] Sensul medierii hristice apare în *Efes.* 1,23.

[17] Cf. art. *„Momme interieur. 1. Saint Paul"*, în DS 7, col. 652; cf. Ch. Masson, *L'epître de Saint Paul aux Romains,* Neuchâtel-Paris, 1953, pp. 179-182.

[18] Vezi eXIIortatia din *Efes.* 4,1-4,17-20; 5, 8.

[19] Cf. 2 *Cor.* 5,4; 1 *Cor.* 15,53-54; 1 *Tes.* 4,14-17.

[20] E.-B. Allo, *Seconde epître aux Cor.,* Paris, 1937, p. 137, cf. art. *„JIomme interieur. 1. Saint Paul",* în DS 7, col. 653.

[21] Cf. art. *„Homme interieur",* în DS 7, col. 651.

[22] *Rep.* IX, 589 a.

Homo interior

[23] Cf. Ed. des Places, *Lexique de Platon,* t. 1,1964,

pp. 183-184.

[24] Pentru distincţia *interior—exterior* aplicată omului,

vezi nota 40 de la *Note.*

[25] Origen, *De prin.* II, 6, III, cf. V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu,* trad. de Maria-Cornelia Oros, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1995, p. 48.
[26] Cf. *De prin.* I, 3, VI; I, 6, III; I, 8, III; I, 9, VI.
[27] Origen,#om. *in Gen.,* 1,13, SC 7bis, 1985; H. Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu chez Origene,* 1956, pp. 150, 156-157; A.-G. Hamman, *L'homme, image de Dieu,* Desclee, 1987, pp. 128-137.
[28] Cf. Origen, *Convorbiri cu Heraclide,* în *Scrieri alese,* 3, trad. rom. pr. prof. Teodor Bodogae,PSB 8,1982, p. 335 sq.; despre doctrina origenianã a simţurilor spirituale: K. Rahner, *„Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene"*, în RAM, 13,1932, pp. 113-145.
[29] Origen, *Horn. in Numeros* 24,2.
[30] Cf. H. Crouzel, *„JL'anthropologie d'Origene dans la perspective du combat spirituel"*, în RAM 31, 1955, pp. 364-385.
[31] H. Crouzel, *Origen,* trad. de Cristian Pop, studii de Gilles Dorival şi Cristian Bădiliţă, prefaţă de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1999, p. 144.
[n] *Ibid.,p.* 145.
[33] A.-G. Hamman, *op.* d/.,p. 131.
[34] *De prin.,* trad. rom., p. 336.
[35] *De prin.,* trad. rom., p. 252.
[36] Vezi A.-G. Hamman, *op. cit.,* p.151.
[37] *De prin.,* trad. rom., p. 261.

[3]^*Deprin.,p.* 201; cf. M. Harl, *Origene ou lafonction rivelatrice du Verbe incarne,* Paris, Seuil, 1958, p. 109.
[39] Origen, *Hom. in Numeros* 27, cf. V. Lossky, *op. cit.,* p.51.
[40] Trihotomia origenianã nu e placată pe trihotomia platonică. *Pneuma* e mai aproape de *ruah-ul* paulin şi filonian, cf. Crouzel, *op. cit.,* p. 87, R.P. Sertillanges, *Le Christianisme et Iesphilosophes,* I, pp. 190-193; de asemenea, lucrările de amploare ale lui J. Dupuis, *L'esprit de l'homme. Etude sur l' anthropologie religieuse d'Origene,* Paris, 1967 (mai ales pp. 62-89,176-218), şi G. Sfameni Gasparro, *Origene. Studia di antropologia e di storia delle tradizione,* Roma, 1984.
[41] Acţiunea divină comportă aspecte în funcţie de fiecare persoană a Treimii: evepyeia (Tatăl), Siccxovia (Fiul), xapig (Sfântul Duh), cf. M. Harl, *op. cit.,* p. 107.
[42] *„£e logos est a la fois pensie divine — l'ensemble des idies divines, le monde intelligible,* jcocrjiog vorrrog —, *la raison divine et l'expression de la pensie divine, c'est-ă-dire â la fois le contenu intelligible, la loi d'intelligibiliti et l'expression de Vintelligible. Dieu a criiselon son logos et, par son logos, ii est present dans le monde.* (...) Le *logos est prisent en l'homme, chez qui ii est* ***Vin-****telligence.* (...) *Iljoue le role de la lumiere pour la vision des objets: la lumiere rend l'objet lumineux et ellepermet ă l'aeil de voir, elle est lumiere de l'objet et lumiere du sujet, intermidiaire de la vision. De la meme facon, le logos est l'intelligibiliti de Dieu et agent d'intellection de l'homme, mediateur de la connaissance"* (M. Harl, *op. cit.,* p. 94). *„L'âme humaine du Christ est ă la fois le lieu de la rencontre entre Dieu et l'homme, le moyen de cette rencontre et le modele proposi ăl'homme pour sa propre rencontre avec Dieu" (ibid.,ţ>.* 117).
[43] *De prin.,* III, 4, III.
[44] H. Rahner, *„flommo imago Dei",\n* Eranos Jb, 15, 1947, p. 213, cf. A.-G. Hamman, op. cit., p. 143.
[45] *De prin.,* IV, 4, IV, cf. C. Bădiliţă, *hermeneutica hristologică la Origen",* în Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan,* cartea I, col. *Mythos et Religio* 10, Institutul European, Iaşi, 1995, p. 111.
[46] *De prin.,* II, 3, II.
[47] Idem.
[48] Idem.
[49] Augustin, *Conf.* I, IV; I, VI; IV, XIV.
[50] *Conf.* X, VI.
[51] Augustin, *Ennar. in Ps.* XIIX, 21; Conf. VII, IX; X, XXIV-XXV; De Trin. X, III, 5; v. R. O'Connel, *St. Augustine's Confessiones. The Odyssey of Soul,* Cambridge, 1969.
[52] *Conf.* X, VI; X, XXVI
[53] *Conf.* X, XXXIV, 52.
[54] *De Trin.* XI, II, 6: *„Sed anima rationalis deformiter vivit, cum secundum trinitatem exterioris hominis vivit, id est, cum ad ea quae forinsecus sensus corporis formant, non laudabilem voluntatem qua haec ad utile aliquid referat, sed turpem cupiditatem qua his inhaerescat, acco-modat"* („Dar spiritul raţional trăieşte nedemn când trăieşte potrivit treimii omului exterior, anume când la lucrurile care formează din afară simţul corporal el nu adaptează voinţa lăudabilă prin care să le raporteze la ceva util, ci

o ruşinoasă poftă prin care se agaţă de acestea", trad. E. Munteanu, în *De Magistro — Despre învăţător,* Institutul European, Iaşi, 1995, n. 250, p. 235).
[55] *Conf.* X, XXVII.
[56] Augustin, *De Genesi contra Manichaeos: ,£ecundum hominem interiorem dici, in quo et ratio et intellectus"* (1,27-28, PL 34,186; cf. *De Genesi liber imperfectus* 16, 60, PL 34, 243; *De Genesi ad litteram* III, 20, 30-32, 292-293). Vezi J.E. Sullivan, *The Image ofGod,* 1963.
[57] *De Magistro* 1,2, PL 32,1195: *„In ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur";* G. Dutoit, *„Saint Augustin et le secret de l'âme",* REL, 32, 1954, pp. 62-64.
[58] PL 40,32-34, se referă la 2 *Cor.* 4,16 şi *Gen.* 1,26. Despre antropologia augustiniană, v. H.-I. Marrou, *„J)ogma învierii corpului şi teologia valorilor umane în învăţătura Sfântului Augustin",* în *Patristică şi umanism,* trad. de Cristinaşi Costin Popescu, Meridiane, 1996, pp. 543-577.
[59] Augustin, *De Civitate Dei* XII, I.
[60] *lbid.,XII,m.*
[61] *Ibid.,* XII, I.
[62] *Ibid.,XII,l.*
[63] *Ibid.,* XII, II.
[64] *Ibid.,* XII, VII.
[65] *„Cum corpus et anima sit unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum...*" (PL 33,1042, *Scrisoarea CCXXXVIH către Pascentius,c.* II, n. 12). Despre neloca-lizarea specială a sufletului în corp, în *De immort. animae,* c.XVI.n. 25.PL32, 1034.

[66] *De civ. Dei* XIV, III, 2; XIV, XIII, 1; v. Marrou, *op. cit.,* p. 552.
[67] *De vera religione* XXXIX, 12, PL 34,154; despre descoperirea adevărului lăuntric, E. Gilson,*Introduction ă l'etude de saint* Augusto, Paris, Vrin, 1931 ,pp. 87-103.
[68] C. Coutourier,*„JM structure metaphysique de l'homme d'apres saint Augustin",* în *Augustinus Magister,* Paris, 1954, pp. 543-550. Pentru diferenţa dintre *vestigium* şi *imago* la nivelul creaţiei, v. Gilson, *op. cit.,* pp. 276-278: *„Pour atteindre des analogies plus profondes, ii faut passer de l'homme exterieur ă l'homme interieur, et, par delă Ies vestiges, chercher en nous Ies images du Crea-teur".* De asemenea, cap. *„L'image de Dieu".*
[69] *Conf.* X, VI-VIII; *In Ioannem* VIII, 9; *Sermo* XXVIII, 2; v. P. Blanchard, *„JJespace interieur chez Saint Augustin d'apres le Livre X des Confessions",* în *Augustinus Magister, op. cit.,* pp. 535-542.
[70] Cf. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin,* 1952, p. 121 sq. şi E. de la Peza, *El significando de „cor" en san Augustin,* Paris, 1962, p. 52.
[71] „... *magna tabernacula Dei, corda sanctorum" (In Ps.* 44, n. 23).
[72] „Si *produntitas est abyssus, putamus non cor hominis abyssus estl Quid enim est produndius hac abyssol" {In Ps.* 134, n. 16; cf. *Conf. X,* II, 2).
[73]/«Ps. 141.
[74] Idem.
[15]*InPs.* 106, n. 12;/n Ps. 64, n. 11.

[76] Vezi n. 6 de la *Note; Conf.* IV, XI, 16; IX, X, 23; IX, XII, 29 şi 31; *In Ps.* 137, n. 2; *In Ioh.,* tr. 18, n. 10; *In Ps.* 16, n. 2; *De vera religione* XIX, n. 37.
[77] *De anima et ejus origine* IV, 6, n. 7; cf. *De doctrina christiana* III, 34, n. 48; *De Trinitate* X, 7,9.
[78] De Gen. *adlitt.* 1, VII,c. XXVIII,n. 38, PL 34,369.
[79] Vezi H. Weisweiler, *„Die Ps. Dionysius Kommen-tare 'In coelestem Hierarchiam' des Skotus Eriugena und Hugo von St. Viktor",* RTAM, 19,1952, pp. 26-47 şi Jean Châtillon, *„JIugues de Saint Victor critique de Jean Scot",* în *Jean Scot Erigene et l'histoire de la philosophie. Colloques Internationaux du CJV.R.S.* no. 561, 1977, pp. 433-440. *Roger Baron, Science et sagesse chez Hugues de Saint Victor,* 1957, p. 172 sq: *,£aint Augustin continue d'inspirer Hugues meme quand ii explique Denys";* de asemenea, R. Baron, *„Rapports entre Saint Augustin et Hugues de Saint Victor",* în *Revue des etudes augusti-niennes,* 51,1959, pp. 391-429.
[80] Vezi R. Baron, *„IM situation de l'homme d'apres Hugues de Saint Victor",* p. 433, în *Actes du I-er Congres internaţional de philosophie medievale,* Paris, Louvain, 1960, pp. 431-436; V. Liccardo, *Studi sulla visione del mondo di Hugo din S. Vittore,* Trieste, 1969.
[81] *„Jlierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas"* (Hugo, *In Hier.,* cf. R. Javelet, *Mage et ressemblance au douzieme siecle,* I, 1967, p. 332); R. Roques, *„Connaissance de Dieu et theorie symbolique d'apres Vin Hierarchiam",* în *Recherchesphilosophiques,* III-IV, Paris, Desclee de Brouwer, 1958, pp. 107-266, reprodus în *Structures theologiques. De la Gnose ă*

Richard de Saint Victor et analyses critiques, Paris, 1962,
pp. 294-364.
[82] *Hugo, De unione corporis et spiritus,* PL 177,285 b-c.
[83] Cf. R. Javelet, *op. cit.,* p. 333.
[84] Hugo, cf. R. Javelet, *op. cit.,* p. 323, n. 185.
[85] *„Opus restaurationis est quafactum est ut melius essent quae perierunt" (De Sacr.* 1,6,17,273 c-d).
[86] Hugo, *De unione corporis et spiritus,* PL 177,286-289.
[87] Hugo, *De Sacr.,* c. 1,6,2, PL 176, 264 c-d.
[88] Cf. R. Baron, *Science et sagesse..., op. cit.,* p. 57.
[89] *,^nima humana quia est in corpore esse liabet et extra corpus, proprie et anima vocatur et spiritus. Sed anima dicitur in quantum est vita corporis; spiritus autem in quantum est ratione praedita substantia spiritualis"* (Hugo, *In Cântic.* B.M.V., PL 175,420).
[90] *„Una eademque anima est quae in homine et corporis vitam praebet per sensum et in semetipsa vivit per intellectum" (In Cântic.* B.M.V., PL 175,419).
[91] Cf. *De unione,* 287-289.
[92] *Ibid.,* 287 c: *„eadem imaginatio ipsam animae ratio-nalis substantiam contingit et excitat discretionem".* Pentru o comparaţie în privinţa rolului imaginaţiei şi al raţiunii la Richard din Saint Victor, v.Gervais Dumeige, *„Efforts metaphysiques chez Richard de Saint Victor",* în *Mis-cellanea Mediaevalia 2,* pp. 208-209.
[93] Gervais Dumeige, *op. cit.,* pp. 288-289; R. Baron, *op.* c/f., p. 191 sq.
[94] Despre funcţia ochiului contemplaţiei, în *De Sacr.*
I,X,2,PL176,329c-d.
Bogdan Tătaru-Cazaban
238
[95] Cf. *De tribus rerum subsistentiis,* apendice la *Didascalicon,* ed. Butler, p. 134, cf. R. Baron, *op. cit.,* p. 70, n. 206.
[96] Idem.
[97] Augustin, *Quaestio 51*,4, PL 40,33-34; *Conf.* XIII, XXII,32-XXIII,33.
[98] Hugo, *De contemplatione*, 122 quarto.
[99] Hugo foloseşte termenul *spiritualis* ca sinonim pentru *tropologicus* şi *anagogicus,* iar *mysticus* pentru *allegoricus (Didasc.* VI, 1) şi *symbolicus (inHier.* 15,PL 175, 1143 a). Despre asceza ca viaţă activă, luptă împotriva viciilor şi practică a virtuţilor, v. R. Baron, art. *,Mugues de Saint Victor", în* DS 7. Pentru semnificaţia misticii hu-goniene, v. R. Baron,*Science et sagesse...*, *op. cit.,* p. 192.
[100] *„Dividi omnem hierarchicam actionem inpartici-pationem sacram et traditionem purgationis purae et divini luminiş et perfectivae scientiae",* cf. R. Javelet, *op. cit.,* p. 332.
.[1()1] Vezi J. Pedersen, *„La recherche de la sagesse d'apres Hugues de Saint Victor",* în *Classica et me-diaevalia,* 16, 1955, pp. 91-133.
[102] „.. *.per gratiam salvatricem reparantur quae perie-rant* (...); *gratia salvatrix et bona quae natura primum corrupta perdidit restaurat, et quae imperfecta nondum accepit, aspirat". „Prima dona gratia sunt; secunda dona gratia pro gratia" (De Sacr.* I, 6, 17, 273 c-d). Bernard din Clairvaux vede relaţia dintre cele două haruri centrată pe voinţă: prin harul creator, voinţa există în noi, dar progresul ei se datorează harului salvator, cf. R. Javelet, *op. cit., n. 234,* p. 335.
Homo interior
[103] Cf. R. Javelet, *op. cit.,* p. 332.
[104] Vezi Hugo, De *septem donis Spiritus Sancti şi De quinque septenis,* SC 155.
[105]Hugo,/ntf/er.I,PL175,926aşiVII, 1055 c, 1056 a.
[106] *Ibid.,* 1052 b.
[107] Vezi P. Rousselot, Le probleme de l'amour..., cap. III, 1, p. 46; discutarea acestei teme la R. Baron, *Science et sagesse..., op. cit.,* p. 191 sq.
[108] De Sacr. II, 13,11, PL 176, 539 d.
[109] Guilelmus din Saint Thierry, *De natura et digni-tate amoris,* 390 c, cf. M.-M. Davy, „L'essence interieure de l'âme", în *Theologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* 1954, p. 187.
[110] Guilelmus din Saint Thierry, *De natura et digni-*
tate amoris, 391 d-392 a.
[111] Vezi M.-M. Davy, „Le theme de l'âme-epouse selon Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint Thierry", în *Entretiens sur la Renaissance du XII-e siecle, op. cit.,*
pp.251-252.
[112] Bernard din Clairvaux, *Sermo in Canticum* LXXV,
2, PL183,953.
[113] M.-M. Davy, „Le theme...", n. 18, p. 251.
[114] Guilelmus, *Aenigmafidei,* PL 180,402 d.
[115] Vezi art. „Homme interieur. Le 12 siecle", în DS 7,
col. 658.

[116] Guilelmus, *Lettre auxfreres du Mont-Dieu, Ep. ad fratres de Monte Dei,* 73, SC 223,1985,ed. J.-M. Dechanet, 1956, p. 63.
[117] Art. *„flomme interieur. Le 12 siecle",în* DS 7, col. 658. Despre dorinţa naturală a omului de a-l cunoaşte pe

Dumnezeu (cf. *Aenigmafidei*, c. 417 d), v. M.-M. Davy, *„JM connaissance de Dieu d'apres Guillaume de Saint Thierry",* în *Recherches de Science Religieuse* 28,4,1938, pp. 430-456.
[118] Art. *„Jiomme interieur. Le 12 siecle",* în DS 7, col. 658.
[119] Guilelmus, *Aenigma fidei* 6, PL 180,399; *Ep. ad fratres* 213, p. 126.
[120] *Aenigma fidei,* PL 180,386 b; *Miroir de la foi,* 7, SC 301,1982, ed. J.-M. Dechanet, pp. 134-137.
[121] *Aenigma fidei* 6, 387 a-b.
[122] Cf. M.-M. Davy, *Theologie et mystique de Guillaume de Saint Thierry, op. cit.,* p. 189 sq.
[123] *Speculum fidei,* PL 180, 390 d.
[124] Vezi J. M. Dechanet, art. *„Guillaume de Saint Thierry",* în DS 6.
[125] *Speculum fidei,* PL 180, 386 c-d, 389 d-390 a. [126]/fcM.,9,390d,pp. 154,155. J.-M. Dechanet, *„Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint Thierry",* RMAL, 1,1945, pp. 349-374.
[127] Cf. M.-M. Davy, *Theologie..., op. cit,* p. 187.
[128] *Ibid.,* 390 c; se referă la *Rom.* 12, 2.
[129] Richard din Saint Victor, *Quaestiones in ep. ad Romanos* 158, PL 195, 471.
[130] Richard, *Adnotatio inpsalmum* 80, PL 1%, 327 a-b.
[131] Revine la Richard imaginea interiorităţii ca spaţiu al vigilenţei: *„Duo sunt interioris hominis oculi... Unus est oculus discretionis, alter oculus circumspectionis" (Adnotatio in psalmum* 118, PL 196, 359 a-b).
[132] Cf. R. Javelet, *op. cit.,* p. 172.

[133] *Ibid.,* p. 175.
[134] Richard, *De eruditione hominis interioris,* 1,19, PL 196,1261 b; cf. *Adnotatio in psalmum* 80,327 b.
[135] Cf. R. Javelet, *op. cit.,* p. 175.
[136] Vezi G. Dumeige, *art. cit.,* pp. 208-209.
[137] Guilelmus reia expresia lui Augustin, v. R. Javelet,
p. 409, n. 1.
[138] Cf. R. Javelet, op. cit., n. 15, p. 411. F. Guimet, *„Caritas ordinată et Amor discretus dans la theologie trinitaire de Richard de Saint Victor",* RMAL, 4,1948, pp. 225-236. Un studiu aprofundat despre iubire, cu toate nuanţele sale: *caritas, dilectio, amor,* la Richard, este capitolul III al cărţii lui P. Cacciapuoti, *„Deus existentia amo-ris". Teologia della carită e teologia della Trinită negii scritti di Riccardo di San Vittore,* Turnhout, Brepols (col. „Bibliotheca victorina", 9), 1998.
[139] Despre *Caritas ordinată* la autorii din secolul al XIMea, v. R. Javelet, *op. cit.,* pp. 407-435.

Bibliografie

/. *Texte principale*
a.
1. Hugo de Saint Victor, *Opera omnia,* în *Patrologia latina* (PL),vol. 175-177;
2. Hugo de Saint Victor, *Six opuscules spirituels,* texte latin et francais, introduction, traduction et notes par Roger Baron, Sources Chretiennes 155,1969;
3. Hugo din Saint Victor, *De contemplatione et eius speciebus,* introduction, texte et notes par R. Baron, Desclee, 1954.
b.
1. Abaelard, *Ethica,* în PL, voi. 178;
2. Alanus de Lille, *Distinctiones,* PL, voi. 210; *De virtu-ţi bus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti,* în O. Lottin, *Psychologie et Morale,* VI, Duculot, Gembloux, 1960;
3. Augustin, *Opera omnia,* în PL, voi. 32-47;
4. Bernard din Clairvaux, *Opera omnia,* în PL, voi. 182-185;
5. Clement din Alexandria, *Le Pedagogue,* ed. M. Harl şi H.-I. Marrou, SC 70 (1960); ed. CI. Mondesert, Chantal Matray, H.-I. Marrou, SC 158 (1970);

Stromates V, ed. A de Boulluec, P. de Voulet, SC 278 (1981); *Stromates* VII, ed. A. de Boulluec, SC 428 (1997);

6. Ioan Cassian, *Conferences,* ed. E. Pichery, *Sources*
Chretiennes 42,54,64,1955-1959; *Institutions ceno-bitiques,*ed. J.-Cl. Guy,*Sources Chretiennes* 109,1965;
7. Grigore de Nyssa, *In Canticum, Patrologia graeca*
(PG), voi. 44; *De vita Moisis,* PG, voi. 44,*De hominis opificio,* PG, voi. 44, *De oratione dominica,* PG, voi. 44, *De perfectione*, PG, voi. 46; *De virginitate,* PG, voi. 46; *Epist* II, PG, voi. 46 ; *De mortuis,* PG 46;
8. Grigore cel Mare, *Moralia,* PL, voi. 75-76; *Horn. in*
Ezech.,PL, voi. 76;
9. Guilelmus din Saint Thierry, *Aenigmafidei,*PL, voi. 180;
De natura et dignitate amoris, PL, voi. 184; *Miroir de la foi,* ed. J. Dechanet, Sources Chretiennes 301, 1982; *Ep. adfratres de Monte Dei, Lettre auxfreres du Mont-Dieu,* ed. J. M. Dechanet, Sources Chretiennes 223,1985;
10. Isidor din Sevilla, *Etymologicae,* PL, voi. 82;
11. Isaac Stella, *De anima,* în PL, voi. 194;
12. Martin din Leon, *Serm. IV in Nat. Dom.* 2, PL 208; *Serm. 34 infesto S. Trin.,* PL, voi. 208; *Sermo V,* PL, voi. 209;
13. Origen, *Opera omnia* în PG, voi. 11-17; *Homelies sur la Genese,* ed. H. de Lubac, Louis Doutreleau, Sources Chretiennes (SC) 7,1943 şi 7 bis, 1985; *Homelies sur Ies Nombres,* ed. Andre Mehat, SC 29,1951; *Cotnmentaires sur l'Evangile de Saint Matthieu* X-XI, ed. R. Girod, SC 162,1970; *Homelies sur le Jeremie,* ed.

P. Husson, Fr. Fournier, P. Perichon, SC 232, 1976 şi 238,1977; *Horn. in Leviticum,* ed. M. Borret, SC 286 (1981); ed. M. Borret, SC 287 (1981); *Homelies sur Ezechiel,* ed. Marcel Borret, SC 352 (1984); *Homelies in Exodum,* ed. M. Borret, SC 321 (1985);
14. Rhabanus Maurus, *De universo,* PL, voi. 111; *Alle-goriae in Universam Sacram Scripturam,* PL, voi. 112;
15. Richard din Saint Victor, *Quaestiones in epistola ad Romanos,* PL, voi. 195; *Benjamin minor,* PL, voi. 196; *Benjamin major,* PL, voi. 196; *Adnotatio in Psalmum* 80, PL, voi. 196; *De stătu interioris hominis,* PL, voi. 196; *De eruditione hominis interioris,* PL, voi. 196; *Trac-tatus de gradibus charitatis,*PL, voi. 196; *De quattuor gradibus,* PL,vol. 196.

c. Traduceri în limba română

1. Abaelard, *Etica,* ediţie bilingvă, traducere şi note de
Dan Negrescu, Paideia, Bucureşti, 1993;
2. Sfântul Augustin, *Confessiones — Mărturisiri,* traducere
şi indici de Nicolae Barbu, introducere şi note de Ioan Rămureanu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1985,1994; *Solilocvii,* ediţie bilingvă, traducere, studiu introductiv şi note de Gh.-I. Şerban, Humanitas, Bucureşti, 1993; *De magistro,* ediţie bilingvă, traducere de M. Rădulescu şi C. Noica, introducere şi note de L. Wald, Humanitas, Bucureşti, 1994; *De magistro — Despre învăţător,* ediţie bilingvă, traducere, introducere, note şi comentarii, tabel cronologic şi bibliografie de Eugen Munteanu, Institutul European, Iaşi, 1995; *Retractationes — Revizuiri,* traducere de

N.I. Barbu, postfaţa de Ioan G. Coman, Anastasia, Bucureşti, 1997; *Confesiuni,* traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Humanitas, Bucureşti, 1998; *Cetatea lui Dumnezeu,* voi. I, traducere, notiţă introductivă, note şi tabel cronologic de Paul Găleşanu, studiu introductiv de Gh. Vlăduţescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1998; *De doctrina chris-tiana. Introducere la exegeza biblică,* ediţie bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediţiei şi indici de Marian Ciucă; introducere, note şi bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, Bucureşti, 2002; *Prima cateheză. Iniţiere în viaţa creştină,* ediţie bilingvă, traducere de George Bogdan Ţâra, introducere de Lorenzo Perrone, ediţie îngrijită de Cristian Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 2002; *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima epistolă a lui Ioan,* ediţie bilingvă, traducere de Roxana Matei, introducere de Mărie-Arme Vannier, ediţie îngrijită de Cristian Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 2003; *Confesiuni,* ediţie bilingvă, traducere, introducere şi note de Eugen Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2003;
3. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul,* studiu in-
troductiv, traducere şi comentarii de Cristian Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 1997;
4. Origen, *Scrieri alese* 1-4, traducere şi note de Pr. Prof.
Teodor Bodogae, PSB 6-9, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981-1984; *Comentariu la Evanghelia după Ioan,* Cartea I, traducere, note şi studii de C. Bădiliţă, Institutul European, Iaşi, 1995.

II. Studii biblice

1. **Allo, E.-B.,** *Seconde epître au Corinthiens,* coli. Etudes
bibliques, Paris, 1937;

2. Dodd, C.-H., *The Epistle of Paul to the Romans,m* col.
„The Moffatt New Testament Commentary", London, Hodder and Stoughton, 1944;
3. Jewett,T.R., *Paul's Use of Anthropological Terms,* 1977;
4. Manşon, T.W. *(ed.),ACompanion to the Bible,* Edinburgh,
T. & T. Clark, 1947;
5. Masson, Ch., *Uepître de Saint Paul aux Romains, coli.*
Commentaire du Nouveau Testament 9, Neuchâtel-Paris, 1953;
6. Prat, F., *La theologie de Saint Paul,* t. 2, Paris, 1929;
7. Spicq, C, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testa-*
ment, coli. Lectio divina 29, Paris, 1961; *L 'epître aux Hebreux,* coli. Etudes bibliques, Paris, 1952;
8. Tresmontant, Claude, *Essai sur la pensee hebraique,*
coli. Lectio divina 12, Cerf, 1956.

///. ***Dicfionare, enciclopedii şi istorii alefilosofiei***

1. Brehier, Emile, *La philosophie du Moyen-Age,* Rennaissance du Livre, Paris, 1937;
2. Davy, M.-M. (coord.), *Encyclopedie des Mystiques,* 1972,
trad. rom., Amarcord, Timişoara, 1998 (voi. 2);
3. *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique* **(DS)**,
Paris, 1932 şi urm.;
4. *Dictionnaire de theologie catholique* (DTC), Vacant-
Mangenot-Amann (ed.), 151.,25 vol.,Paris, 1899-1957;
Bibliografie
248
Encyclopedie philosophique universelle, publiee sous la direction d'A. Jacob, *Les Notions philosophiques,*
volume dirige par S. Auroux, Dict. 1, *Philosophie occidentale:* A-L, PUF, 1990;
5. Gilson, Etienne, *Filozofia în Evul Mediu. De la începutu-*
rile patristice până la sfârşitul secolului al XTV-lea, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995;
6. Haureau, B., *Histoire de la philosophie scolastique,*
Paris, 1872,1.1;
7. Joii vet, Jean, *„JLa philosophie medievale en Occident",*
în B. Parain (ed.), *Histoire de la philosophie,* Encyclopedie de la Pleiade, voi. 1, Gallimard, 1969;
8. Lalande, Andre, *Vocabulaire technique et critique de*
la philosophie, 2 voi., PUF, 1992;
9. Rijk, L.M., *La philosophie au Moyen-Âge,* trad. fr.
P. Swiggers, Brill, Leiden, 1985;
10. Van Steenberghen, F., *La philosophie au XIII-e siecle,* Louvain-Paris, 1966;
11. Vignaux, Paul, *La pensie au Moyen-Âge,* Armând Colin, 1938;
12. Wulf, Maurice de, *Histoire de la philosophie medievale,* Louvain, 1952.

IV. Patristica, spiritualitate medievala, secolul al XII-lea, şcoala victorină, istoria învăţământului medieval

1. Baron, Roger, *„Richard de Saint Victor a-t-il ecrit le De Contemplatione et ejus speciebus?",* în RSR 3
(1962): 409-424;
249
Bibliografie
2. Bernard, F., *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre*
des chanoines reguliers de Saint Victor de Paris, Paris, 1904;
3. Bouyer, L., Leclerq J., Vanderbroucke, Fr., Cognet, L.,
Histoire de la spiritualite chretienne, voi. II, Aubier, 1961;
4. Brendt.R., *Andre de Saint Victor, exegete et theologien,*
Paris, Turnhout, 1991;
5. Bultot,R., *Christianisme et valeurs humaines. La doc-*
trine du mepris du monde, Louvain, Paris, 1963-1964; *„Anthropologie et spiritualite: âpropos du contemptus*
*mundi dans l'ecole de Saint Victor",*înRSPT 51 (1967);
6. Cacciapuoti, P., *„Deus existentia amoris". Teologia*
della carită e teologia della Trinită negii scritti di Riccardo di San Vittore, Turnhout, Brepols, (coli.
„Bibliotheca victorină"), 1998;
7. Certeau, Michel de (et alii), *Le mepris du monde. La*
notion de mepris du monde dans la litterature spiri-tuelle occidentale, Paris, Cerf, 1965;
8. Chadwick, Henry, *Early Christian Thought and the*
Classical Tradition, Oxford, 1966;
9. Châtillon, Jean, *„£)e Guillaume de Champeaux ă Thomas*
Gallus: chronique d'histoire litte'raire et doctrinale de l'ecole de Saint Victor", în RMAL 8 (1952), 139-162,

247-272; *„JM culture de l'ecole de Saint Victor au 12-e siecle", în Entretiens sur la Renaissance du 12-e siecle,* Paris, Haga, 1968; *Theologie spiritualiste et metaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint Victor. Etudes d'histoire doctrinale precedees d'un essai sur la vie et l'oeuvre d'Achard,* Paris, Vrin, 1969; *„Les ecoles de Chartres et de Saint Victor",* în
Bibliografie
250
La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 19, Spolete, 1972, pp. 795-839;
10. Chenu, Marie-Dominique, *„£es deux âges de l'alle-gorisme scripturaire au Moyen-Âge",* în RTAM 18 (1951): 19-28; *La theologie au XII-e siecle,* Paris, Vrin, 1957;
11. Danielou, Jean, *Simboluri creştine primitive,* traducere de Anca Opric şi Eugenia Arjoca Ieremia, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998 (ed. fr., Seuil, 1961);
12. Davy, Marie-Madeleine, *„La connaissance de Dieu apres Guillaume de Saint Thierry",* în RSR 28,4 (1938), 430-456; *Theologie et mystique de Guillaume de Saint Thierry,* Paris, Vrin, 1954; *„JLe thetne de l'âme epouse selon Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint Thierry",* în Entretiens sur la Renaissance du XII-e siecle, Paris, Haga, 1968, pp. 247-261;
13. Dechanet, J. M., *Guillaume de Saint Thierry, l'homme et son oeuvre,* Bruges, 1942; *„Jirnor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint Thierry",* în RMAL 1 (1945), pp. 349-374; *Guillaume de Saint Thierry, aux sources d'une pensie,* Paris, 1978;
14. Delhaye, Philippe, *Le microcosmos de Godefroy de Saint Victor, 2* vol.,Gembloux, 1951; „Le *microcosme de Godefroy de Saint Victor et sa vitali te morale dans le macrocosme",* în Christian Wenin (ed.), *L'homme et son univers au Moyen-Âge, Actes du septieme Congres internaţional de philosophie medievale* (30 aout-4 septembre 1982),Louvain-La-Neuve, Editions de l'Insti-tut Superieur de Philosophie, 1986, voi. 2, pp. 769-775;
257
Bibliografie
15. Dumeige, Gervais, *Richard de Saint Victor et l'idee chretienne de l'amour,* Paris, PUF, 1952; *„Efforts metaphysiques diez Richard de Saint Victor*", în Miscellanea Mediaevalia 2, 1963, pp. 207-214;
16. Forest, A., „L'e'co/e *de Saint Victor",*în Forest A., Van Steenbergen,F.,Gandillac,M. de,Le *mouvement doctrinal de XI-e au XN-e siecle*, Paris, 1951, în A. Fliche et V. Martin, Histoire de l'Eglise, voi. 13;
17. Ghellinck, J. de, Le *mouvement theologique du XII-e siecle,* Paris, 1914;
18. Gilson, Etienne, *La theologie mystique de Saint Bernard,* Vrin, Paris, 1934;
19. Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au Moyen-Âge,* Seuil, 1985 — *Intelectualii în Evul Mediu,* traducere de Nicole Ghimpeţeanu, Meridiane, 1994;
20. Guillaumont, Antoine, „Le *sens des noms du coeur dans V Antiquite",* în Etudes carmelitaines, 1950; *Les Kephalaia gnostica d'Evagre le Pontique et Vhistoire de l'origenisme chez les Grecs et chez Ies Syriens,* Paris, 1962; *„JZtude histohque et doctrinale"*, în *Evagre le Pontique. Trăite pratique,* SC 170,1971;
21. Hadot, Pierre, *„Epistrophe et metanoia dans V histoire de la philosophie",* în *Actes du XI-e Congres International de Philosophie,* t. 12, Bruxelles, 20-26 aout, 1953, Amsterdam-Louvain, 1955, pp. 31-36;
22. Harl, Marguerite, *„L'hermeneutique d'Origene",* în *Philocalie 1-20, Sur les Ecritures,* SC 302, 1983, pp. 42-157; „Les *origines grecques du mot et de la notion de componction dans la Septante et chez ses commentateurs (katanussesthai)",* în *La langue de*
Bibliografie
252
Japhet, Paris, 1992, pp. 72-95; *Le dechiffrement du sens. Etudes sur l'hermeneutique chretienne d'Origene ă Gregoire de Nysse,* Paris, 1993;
23. Hausherr, Irenee, *„£'origine de la theorie orientale des huit peches capitaux",* în *De doctrina spirituali christianorum orientalium, Quaestiones et scripta,* I, Orientalia Christiana 30,3 (1933), pp. 164-175; *Penthos. La doctrine de la componction dans VOrient chretien, Roma,* 1944 *(Teologia lacrimilor. Plânsul si străpungerea inimii la Părinţii râsăriteni,* cu o antologie de texte patristice, traducere de Mihai Vladimirescu, ediţie îngrijită de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000);
24. Javelet, Robert, *Image et ressemblance au douzieme siecle. De SaintAnselme ă Alain de Lille,* I—II, 1967, Uni-versite de Strasbourg, Faculte de Theologie Catholique;
25. Lazzari, F., // *contemptus mundi nella scuola di S. Vittore,* Neapole, 1965;
26. Leclerq, J., *Etude sur le vocabulaire monastique au Moyen-Âge,* Roma, 1961; *Otio monastica, etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen-Âge*, Roma, 1963;
27. Lemoine, Michel, *„L'homme comme microscosme chez Guillaume de Saint Thierry"*, în Christian Wenin (ed.), *L'homme et son univers au Moyen-Âge, Actes du septieme Congres internaţional de philosophie medievale* (30 aout-4 septembre 1982), Louvain-La-Neuve, fiditions de 1'Institut Superieur de Philosophie, 1986, voi. l,pp. 341-346;
28. Lottin, Odon, „La *theorie du peche originel au XII-e* wc/e",RTAM,XI, 1939;

253
Bibliografie
29. Lubac, Henri *de,Exegese medievale. Les quatre sens de l'Ecriture,* Cerf, DDB, 1993,4 voi.;
30. Mayeur, J .-M., Pietri, Ch. et L., Vauchez, A., Venard M., *Histoire du christianisme,* t. IV, Paris, 1993;
31. Michaud-Quantin, Pierre, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen-Âge* (avec la collaboration de Michel Lemoine),Edizioni dell'Ateneo,Roma, 1970;
32. Newhauser, R.R., *The treatise on vices and virtues in latin and the vernacular,* Brepols, Turnhout, 1993, coli. *„Typologie des sources du Moyen-Âge occidental",* fasc. 68;
33. Pare, G., Brunet, A., Tremblay, P., *La Renaissance du XII-e siecle, les ecoles et l'enseignement.* Paris, Ottawa, 1933;
34. Paul, Jacques, *Biserica si cultura în Occident, secolele IX-XII,* I—II, traducere de E.L. Ionescu, Meridiane, Bucureşti, 1996;
35. Peters, Edward, *„JLibertas inquierendi and the Vitium Curioşitatis in Medieval Universities",* în *La notion de liberte au Moyen-Âge — Islam, Byzance, Occident,* Penn-Paris-Dumbarton Oaks, Colloquia, IV, session de 12-15 oct. 1982, LBL, 1985;
36. Preus, J.S.,*From Shadow to Promise: OldTestament Interpretations from Augustine to the Young Luther,* Harvard Univesity Press, 1969;
37. Robert, G., *Les ecoles et l'enseignement de la theologie pendant la premiere moitie du XII-e siecle.* Paris, 1909;
38. Rohmer, A J., *Lafinalite morale chez Ies theologiens de saint Augustin ă Duns Scotus,* Vrin, Paris, 1939;
Bibliografie
254
39. Roques, R., *„Connaissance de Dieu et theorie sym-bolique d'apres Vin Hierarchiam",* în *Recherches philosophiques,* III—IV, Paris, Desclee de Brouwer, 1958, pp. 187-266; reluat în *Structures theologiques. De la Gnose ă Richard de Saint Victor et analyses critiques,* Paris, 1962, pp. 294-364;
40. Rousellot, P., *Pour l'histoire du probleme de l'ainour au Moyen-Âge,* Miinster i. Westf., 1908;
41. Schmitt, J.-C, *Raţiunea gesturilor în Occidentul medieval,* traducere de D. Marian, prefaţă de A. Duţu, Meridiane, 1998;
42. Smalley, B., *The study ofthe Bible in the Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 3e ed., 1983;
43. Vacherot,E.,ff«to/>e *critique de l'ecole d'Alexandrie,* Paris, 1851, t. III;
44. Vauchez, A., *Spiritualitatea Evului Mediu Occidental (sec. VII1-XII),* traducere de D. Marian şi D. Barbu, postfaţă de D. Barbu, Meridiane, Bucureşti, 1994;
45. Vlăduţescu, Gh., *Filosofia primelor secole creştine,* Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995;
46. Wenzel, S., *„The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research",* în *Speculum* 43, 1 (1968), pp. 1-22;
47. Wolff,Ph.,*Histoire de lapensee europeenne, LL'eveil intellectuel de VEurope,* Seuil, 1971.

V. Studii despre homo interior

1. Blanchard, P., *„L'espace interieur chez Saint Augustin d'apres le livre X des Confessions",* în *Augustinus*
255
Bibliografie
Magister, Actes du Congres internaţional augustinien, Paris, 1954, pp. 535-542;
2. Coutourier, C, „La structure metaphysique de l'homme
d'apres saint Augustin", în Augustinus Magister, Paris, 1954,pp.543-550;
3. Crouzel, *H.,Theologie de l'image de Dieu chez Origene,*
Paris, 1956; *Origene et la „connaissance mystique",* Paris, Bruges, 1961; *Origene,* Paris-Namur, 1985 (Origen, trad. rom. de Cristian Pop, studii de Gilles Dorival şi Cristian Badiliţă, prefaţă de diac. Ioan I. Icăjr.,Deisis, Sibiu, 1999);
4. Danielou, J., *Platonisme et theologie mystique. Doctrine*
spirituelle de saint Gregoire de Nysse, Paris, 1953;
5. Dupuis, J., *„JL'esprit de l'homme". Etude sur l'anthro-*
pologie religieuse d'Origene, Paris, 1967;
6. Dutoit, G., *„Saint Augustin et le secret de l'âme",* în
Revue des Etudes Latines 32 (1954), 62-64;
7. Gilson, E., *Introduction â Vetude de Saint Augustin,*
Paris, Vrin, 1931;
8. Hamman, A.-G., *L'homme, image de Dieu.Essai d'une*
anthropologie chretienne dans l'Eglise des cînq premier s siecles, Desclee, 1987;
9. Harl, M., *Origene et lafonction revelatrice du Verbe*
incarna, Seuil, Paris, 1958;
10. Jolivet, R., *Dieu, soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination,* Paris, Desclee de Brouwer, 1934;

11. Lossky, V., *Vederea lui Dumnezeu,* traducere de Comelia-Maria Oros, studiu introductiv de diac. Ioan I. Icăjr.,Deisis, Sibiu, 1995;
Bibliografie
256
12. Mandouze A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce,* Paris, 1968;
13. Marrou, H.-L, *Saint Augustin etl'augustinisme,* Seuil, 1956;
14.0'Connel, R., *St. Augustin 's Confessions, The Odyssey ofSoul,* Cambridge (Mss.), 1968;
15. Rahner, H., *„Das Menschenbild des Origenes",* în Eranos-Jahrbuch, 15 (1947), 197-248;
16. Sellier, Ph., *Pascal et saint Augustin,* Albin Michel, 1952;
17. Sfameni Gasparro, G., *Origene. Studia di antropologia e di storia delle tradizione,* Roma, 1984;
18. Sullivan, J.E., *The image ofGod: the doctrine of St. August ine and its influence,* Dubuque, The Priory Press, 1963;
19. Tissot, A., Sa;"nf *Augustin maître de viespirituelle,* 1960;
20. Trape, A., *Santo Agostino. L'uomo, iipastore, ii mistico,* Fossano, 1976.

VI. Exegeza la opera lui Hugo din Saint Victor

1. Baron, R., „LTnfluence de Hugues de Saint Victor", RTAM 22 (1953), 56-71; *„Un point de philosophie et mystique comparee",* în *Revue d'histoire philoso-phique et religieuse* 38 (1958), pp. 39-67; *„Rapports entre Saint Augustin et Hugues de Saint Victor",* în RTAM 5 (1959), pp. 391^29; *„JM situation de l'homme d'apres Hugues de Saint Victor",* în *L'homme et son destin, Actes du Ier Congres internaţional de philosophie medievale,* Paris, Louvain, 1960, pp. 431^436;
257
Bibliografie
„L'idee de liberte chez Saint Anselme et Hugues de Saint Victor", RTAM 32 (1965, pp. 117-121; *Science et sagesse chez Hugues de Saint Victor,* P. Lethielleux, Paris, 1957; *Hugues et Richardde Saint Victor,* Paris, 1961; *Etudes sur Hugues de Saint Victor,* Paris, 1963;
2. Bussi, G., *,^,'umanesimo di Ugo di San Vittore e suo influsso",* în *Giornale italiano di filologia* 19 (1966), pp. 215-235;
3. Châtillon, J., *„JJî Didascalicon de Hugues"* în *Cahiers d'histoire medievale 9,*3 (1964), pp. 539-552; *„flugues de Saint Victor critique de Jean Scot",* în *Jean Scot Erigene et l'histoire de la philosophie, Colloques Inter-nationaux du CM.R.S.,* no. 561,1977, pp. 415^31; *„£e titre de Didascalicon de Hugues de Saint Victor et sa signification",L'Art des confins. Melanges offerts ă Maurice de Gandillac,ed.* A. Cazenave et J.-F. Lyotard, Paris, 1985, pp. 535-543;
4. Cunningham, L, *The sacramental theology ofHugh of Saint Victor,* Rome, 1963;
5. Evans, G.R., *„Mugh of St. Victor on the history and the meaning ofthings",* Smon 25 (1983), 223-234;
6. Giard, L., *„Jx>gique et systeme du savoir selon Hugues de Saint Victor",* în *Revue d'histoire des sciences et de leurs application* 36 (1983), pp. 3-32; *„Hugues de Saint Victor: cartographe du savoir",* ed. J. Longere (ed.), *L'Abbaye parisienne de Saint Victor au Moyen-Age* (coli. „Bibliotheca Victorina" I), pp. 253-269;
7. Grassi-Bertazi, G., *La philosophia di Ugo di San Vittore,* Roma, 1912;
Bibliografie
258
8. Heinz, R.S., *Die Nichtigkeit der Welt. Der philoso-phische Horizont des Hugo von St. Viktor,* Miinchen, 1961; *„Das Weltverstăndnis Hugos von St. Viktor unter Beriicksichtigung des Metaphysikproblem"*, în *Miscellanea Mediaevalia, 2,* 1963;
9. Karfinova,L., *„De esse adpulchrum esse". Schonheit in der Tlieologie Hugos von St. Viktor,* Turnhout, Brepols, (coli. „Bibliotheca Victorina", 8), 1998;
10. Kleineidam, E., *„JJtteraturgeschichtUche Beinerkungen zur Euharistielehre Hugos von St. Viktor"',* în Scholastik 20-24 (1949);
11. Liccaro, V., *Studi sulla visione del mondo di Hugo di S. Vittore,* Udine, 1969;
12. Mignon, A., *Hugues de Saint Victor. Les doctrines philosophiques,* 1891, t. IV, pp. 28-53,97-110; *„La psycliologie de Hugues de Saint Victor", m Revue des sciences ecclesiastiques* 8 (1893), pp. 1-35; *Les ori-gines de la scolastique et Hugues de Saint Victor,* I—II, Paris, 1895;
13. Monteiro Pacheco, M. C, *„JM philosophie et les sciences dans le Didascalicon de Hugues de Saint Victor",* în J. Hamesse (ed.), *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis, Melanges offerts au PL.E. Boyle pour son 75-e anniversaire,* Louvain-La-Neuve, 1.1—II, 1998, pp. 655-665;
14. Pedersen, *L, „JLa recherche de la sagesse d'apres Hugues de Saint Victor",* în *Classica et medievalia* 16 (1955), pp. 91-133;
15. Poirel, D., *Hugues de Saint Victor,* Paris, Cerf (coli. *„Initiations au Moyen-Age"),* 1998;

Bibliografie
16. Santiago-Otero, H., *„Esse et habere en Hugo de San Victor",* în C. Wenin (ed.), L'homme et son univers au Moyen-Age, *Actes du septieme Congres internaţional de philosophie medievale* (30 aout-4 septembre 1982),Louvain-La-Neuve, Editions de l'Institut Su-perieur de Philosophie, 1986, pp. 427-431;
17. Schutz, Ch., *Deus absconditus — Deus manifestus: Die Lehre Hugos von St. Viktor iiber die Offenbarung Gottes, („Studia anselmiana"*, 56), Roma, 1967;
18. Sclafert, C, *„L'allegorie de la buche enflammee dans Hugues de Saint Victor et dans saint Jean de la Crotf',* în RAM 33 (1957), pp. 241-263; 361-386;
19. Sichard, R., *Hugues de Saint Victor et son ecole,* Brepols, Turnhout, 1991;
20. Valltn.P., *,Mechanica et philosophia selon Hugues",* în *Revue d'histoire de la spiritualite* 49 (1973), pp. 257-288;
21. Vignaux, P., *„Jean de Ripa, Hugues de Saint Victor et Jean Scot sur les theophanies",* în *Jean Scot Erigene et l'histoire de la philosophie, Colloques Interna-tionaux du CM.R.S.,* no. 561,1977, pp. 433-440.

Index terminorum

anima—54,56,60,62,96,
108,110 animus-46,60,100,102,
104
caritas - 76,78, 84, 86 caro - 52, 56,102 compunctio — 96,108 conditio -92,110 $_{cor}$ _ 40, 52, 54, 58, 64, 68, 74, 78, 80, 84, 88,
92, 96, 98, 106, 108,
110,112,114 cupiditas- 76,78,86,90 foris - 40, 44, 52, 56,
62,64,70,72,86,102,
112,114 imago — 114 intelligentia — 36,112 interior - 58, 60, 68, 76,
96,112,114 intus-40,44,52,62,64,
70,72,76,86,114,120 malus-34,38,40,42,44,
46, 52, 56, 60, 62, 66,
72, 74, 78, 80, 84, 94,
96, 98, 102,108, 114,
116,122,124,126 meditatio — 30,32,34,36,
40,42,44,46,58 mens-46,56,64,86,98,
102,108,112,114 mundus - 32, 76, 84, 86,
90,92
oculus - 44, 64, 66, 120 restauratio — 92 sapientia- 62,96,114,120 similitudo - 68, 90, 104 spiritus — 54, 56, 60, 62,
80, 94, 96, 106, 108,
110, 112, 114, 116,
118,120 Spiritus Sanctus — 94,96,
116,118 vitium - 38, 78, 92, 96,
98,102,104,106,108,
110,112,118

Nota traducătorilor 5
Introducere 9
De meditatione — Despre meditaţie 30
De verbo Dei — Despre cuvântul lui Dumnezeu 48
De substantia dilectionis — Despre substanţa dragostei 70
Quid vere diligendum sit — Ce trebuie iubit cu adevărat..... 86
De quinque septenis — Despre cele cinci septene..... 92
De septem donis Spiritus Sancti — Despre cele şapte daruri ale Sfântului Duh.....114
Note 128
Homo interior între metafizică şi mistică speculativă (Bogdan Tătaru-Cazaban) ... 189
Bibliografie.....243
Index terminorum 261
în Colecţia *„Filosofie medievală"*
au apărut:
1. **Sf.Toma din Aquino,** *Despre principiile naturii,* traducere de Valentin Doru Căstăian;
2. **Albert cel Mare,** *Despre destin,* traducere de Cornel Todericiu;
3. **Pseudo-Aristotel,** *Liber de causis,* traducere de Alexander Baumgarten;
4. **Porfir,** *Isagoga,* traducere de Gabriel Chindea.

urmează să apară:
1. Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie,* traducere de Horia Cojocariu.

Hugo din Saint Victor este reperul augustinismului secolului al XII-lea: realizând o adevărată sinteză spirituală a augustinismului, marele victorin a creat un program al vieţii intelectuale monastice şi un sistem educaţional şi ascetic care au configurat spiritualitatea occidentală medievală. Alături de Bernard de Chartres şi de Abelard, Hugo încheie tripticul experienţei fundamentale a filosofiei secolului al XII-lea.

RELIGIE
MEDITAŢII SPIRITUALE
130.000 lei/buc
13,00 Ici noi/buc